

جيل كيل

جهاد

انتشار وانحسار الإسلام السياسي



كتاب العالم الثالث

٥٥

ترجمة : نبيل سعد

مراجعة : د. أنور مغيث

جيل كيبيل أستاذ بمعهد الدراسات السياسية بباريس والمسئول فيه عن برنامج الدكتوراه عن العالم الإسلامي. له عدة مؤلفات نذكر منها على وجه الخصوص:

- النبي والفرعون (1984) عند منابع الحركات الإسلامية المصرية.
- ضواحي الإسلام (1987) عن الإسلام في فرنسا.
- يوم الله (1991) دراسة مقارنة عن الحركات السياسية الدينية.
- فتنة، حرب في قلب الإسلام/ ترجمة من الفرنسية دار المصافي (2004).

جهاد
(انتشار وانحسار الإسلام السياسي)

تأليف:
جيل كيپيل
ترجمة :
نبيل سعد
مراجعة :
د. أنور مغيث
الطبعة الأولى
2005

© حقوق النشر محفوظة

الناشر :
دار العالم الثالث
32 ش صبرى أبو علم/ باب اللوق، القاهرة
ت وفاكس: **3922880**

هذه ترجمة كاملة لكتاب:
Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme
تأليف: **Gilles Kepel**
الناشر: **Gallimard, Paris, 2000**

صدر هذا الكتاب بالتعاون مع

المركز الفرنسي
للثقافة والتعاون بالقاهرة
(قسم الكتاب الترجمة)



رقم الإيداع: **20471**
التقديم الدولي (I.S.B.N): **977-5222-55-9**

جيل كيبيل

جهاد

انتشار وانحسار الإسلام السياسي

ترجمة : نبيل سعد

مراجعة: د. أنور مغيث

الناشر:

دار العالم الثالث

إلى ذكرى ميشال دارمي

الأستاذ

الصديق

شكر

هذا الكتاب ثمرة بحث دام أكثر من خمس سنوات ساعدنى فى إتمامه مؤسسة سنجيه-بولينياك. وأود أن أتوجه بالشكر للذين قدموا لى هذا العون، كما أشكر جان-بيير ماشلون الذى كان يشغل منصب مساعد مدير قسم علوم الإنسان وجمعية المركز القومى للبحوث العلمية CNRS للثقة التى وضعها فى شخصى وللنصائح التى قدمها لى. عبر سفراتى التى قادتنى من إندونيسيا إلى القارة الأمريكية، استفدت من كرم العديد من المؤسسات، وعلى وجه الخصوص مراكز الأبحاث الفرنسية فى طهران (ifgi) وفى طشقند (ifeac) وعمّان (cermoc) وفى القاهرة (cedej)؛ كما أتوجه بالشكر للمكاتب الثقافية لسفارات فرنسا فى إندونيسيا وماليزيا وباكستان والسودان والمغرب والجزائر والمنغال؛ فهى، بدعوتها لى لإلقاء بعض المحاضرات هناك، سمحت لى بإطالة مدد إقامتى فى ميدان البحث. كما أن مؤسسة عبد العزيز فى الدار البيضاء وبوعبيد فى الرباط والكودسريا فى داكار والاسناج (inseg) والمدرسة الوطنية للإدارة (ENA) فى الجزائر مدتنى بمساحات أناقش فيها وأضع موضوعات هذا العمل فى محك التجربة. موضوعات عملنا هذا خرجت إلى النور فى أثناء فترة إقامتى، بين عامى 1995 و1996، أسفاداً زائراً Visiting Professor فى جامعتى نيويورك وكولومبيا. وأبين بالجميل

لمارتن شين وروبرت باكستون وريتشارد بوليت على دعوتهم لى إلى هناك.
حتّى لوينارد بيندر من جامعة كاليفورنيا (Ucla) على إعطاء تلك
الموضوعات شكلاً أولياً، وقد كانت للمتطلبات التى أصر عليها حافزاً قوياً
لى. إنى أنين له بنشر النسخة الأولى لهذا العمل باللغة الإنجليزية كما أيسر
لعبه فيلالى أنصارى ولحسن عوريد الذين نشرنا النسخة العربية لهذه الطبعة
الأولى. كما إنى أنين بالكثير للمؤسسة الوطنية للعلوم السياسية بداية من
مكتبتها شديدة الثراء والعاملين بها والمسؤولين عنها الذين غمرونى بعطفهم
وباستعدادهم الدائم لتقديم ما أطلبه منهم. كما أشكر بشكل خاص الطلبة من
قسم الدكتوراه عن «عالم الإسلام» الذين تحملوا، فى حلقة البحث الخاصة
بى، مختلف مراحل تكوين هذا المشروع، بأن ناقشوه وانتقدوه وأثروه
بملاحظاتهم وتجاربهم. أما زملاى وأصدقائى الذين أعادوا قراءة هذا العمل
ولم ييخلوا علىّ لا بوقتهم ولا بطاقاتهم لمساعدتى على فهم بعض المواقف
التي لم أقدر على إدراكها، فهم كثيرون جداً لدرجة لا تسمح لى بذكرهم
جميعاً. إلا أننى أعبر لهم عن عظيم امتنانى. كما أود أن أعبر عن شكرى
الخاص لـ روث جروريشار وأوليفيه روا وغسان سلامه ومالكه زيغال
ومريم أبو ذهب ومحمود عزب ونوقل إبراهيم الميلى وجزافيه بوجارل
ودافيد كرو ونيلوفار جول وجان-فرانسوا لوجران ويان ريشار وأحمد
رشيد ومحمد حكم واندرية فييار وريمى لوفو. علاوة على ذلك أود أن
أعبر عن عظيم امتنانى لكل الذين هم من شارع شوفروز، الذين منحونى
دعمهم خلال تلك السنوات الخمس. وأخيراً فإن شارلوت ونيقولا قد قبلوا فى
صبر أن يختلأ أبوهما لفترات طويلة فى طائرة أو بين كتبه. ليعلمنا أن
حضورهما وحبهما لوالدهما كانا أثمن عون بالنسبة لى. وبدونهما ما أتيح لى
أن أتى إلى العالم بهذا الإبن من ورق.

مقدمة طبعة سنة 2002

فى الحادى عشر من سبتمبر 2001 اصطدمت طائرتا ركاب أمريكيتان،
اختطفهما قراصنة جو، بفارق زمنى لا يتعدى بضع دقائق، بالبرجين التوأم
لمركز التجارة العالمى فى منهاتن مما أدى إلى انهيارهما على قواعدهما وأودى
بحياة أكثر من ثلاثة آلاف شخص. فى الوقت ذاته اصطدمت طائرة أخرى
مختطفة بمبنى البنتاجون، على حين سقطت طائرة رابعة، كانت تستهدف على
الأرجح البيت الأبيض، فوق أحد الحقول. لم يحدث أبداً فى تاريخ الولايات
المتحدة أن تعرضت لهجمة إرهابية بهذه الضخامة؛ أما الهجوم المفاجئ بواسطة
قاذفات قنابل الطيران الياباني على ميناء بيرل هاربور فقد كان السابقة الوحيدة
التي علقت بالذاكرة: مع بعض الاختلاف فى أن الذى استهدفه القذف كان قاعدة
عسكرية وأن الهجوم تم على جزيرة نائية فى المحيط الهادئ؛ على حين
استهدفت مجزرة الحادى عشر من سبتمبر عن قصد المدنيين، وأصابت أهم
رموز الهيمنة الأمريكية: القوة التجارية والمالية والهيمنة العسكرية والهدف
الذى لم تتمكن من الوصول إليه، السلطة السياسية. بكشفها المفاجئ لهشاشة
الإمبراطورية وبهزها لأسطورة استحالة هزيمتها وبإلقاءها بعنف فى دائرة
الشك ضروب اليقين والمعتقدات الراسخة التي كانت تؤكد انتصار الحضارة
الأمريكية منذ القرن العشرين، كانت بمثابة زلزال له نتائج يستحيل حصرها
أثار خشية الكثيرين تكرار حدوثها.

فيما وراء وحشية المجزرة وعذاب الضحايا وأقربائهم وأحزان شعب
بأكمله وسقوط أسعار البورصات وانهيار النقل الجوى وحالة القلق التي سادت
الاقتصاد العالمى، استمد زلزال 11 سبتمبر تأثيره من مشاهد المروعة؛ وستبقى
مشاهد الطائرة المرتطمة بالبرج ثم مشاهد انهيار ناطحتي السحاب محفورة
بعق فى الذاكرة الجماعية للعالمية كأحداث عنف فى فيلم من أفلام
الكوارث أصبحت أماننا واقعاً حياً، كما أنها سبغت بشكل مؤثر، يخشى منه،

دخل شفرة تمثيلات وسائل الإعلام السمعية البصرية الجماهيرية. مثل تلك الصور المذاعة في كافة الأحاء نقلاً عن الواقع الحي بواسطة التلفزيون الموجود بقوة في كل مكان من عالم نعوّلم، نشرت على الفور فيه الموجة/الصدمة للهجوم وضاعفت إلى ما لا نهاية وقعه الأصلي في النفوس. كان للإخراج الدقيق للغاية لصور تلك المشاهد أثران: الأول، وهو من البيّنات، استهدف إرهاب الخصم وترويعه بواسطة عدد الضحايا الأبرياء الذين يمكن لكل فرد منا أن يتماثل معهم. والآخر يعمل على تعبئة هؤلاء الذين أراد من قاموا بالعملية الإرهابية كسبهم إلى جانب قضيتهم وشحذ همهم بواسطة عنفٍ مثاليٍّ واعدٍ بانتصار قريب يؤثر انحيازهم الانفعالي وحماستهم.

تسعى الصفحات التالية إلى المساهمة في إلقاء الضوء على هذا الأثر الثاني لهجوم 11 سبتمبر 2001 بأن اتخذت لنفسها منظوراً تاريخياً يشمل مسار التيار الإسلامي عبر الربع الأخير من القرن العشرين. فبعد بضعة أيام شابها التردد، قام قادة الولايات المتحدة بالفعل بتوجيه الاتهام للمباردير السعودي الأصل أسامة بن لادن ومعهم نظام طالبان الذي منحه حق اللجوء إلى أفغانستان. ثم في السابع من أكتوبر قام بن لادن، عبر رسالة بثها التلفزيون، دون أن يعلن عن مسؤوليته الشخصية عن الهجوم، بتهنئة نفسه فقد «وفق الله سبحانه وتعالى كوكبة من كواكب الإسلام وطلعية من طلائع الإسلام، فتح الله عليهم فدمروا أمريكا تدميراً». وابتداءً من نهاية شهر سبتمبر انطلقت حملة مضادة ضخمة للغاية انتشرت بواسطتها وحدات عسكرية أمريكية وبريطانية حول أفغانستان التي تم توجيه الأمر لنظامها الحاكم بتسليم بن لادن وتم تهديده بإقصائه عن الحكم. من قاعدته في قندهار، جاء رد الملا محمد علي «أمير المؤمنين» لـ«إمارة أفغانستان الإسلامية» في صورة نداء موجه للمسلمين جميعاً في كافة أنحاء العالم للجهاد ضد الولايات المتحدة وحلفائها فور قيامهم بالهجوم. بالنسبة لهؤلاء كان الهدف هو عزل بن لادن وتصفيته مع الذين يقومون على حمايته، على حين كان يسعى نظام طالبان على العكس من ذلك، إلى إشعال العالم الإسلامي تضامناً معه في مواجهة الهجوم الأمريكي.

سعت الولايات المتحدة كذلك إلى مضاعفة أعداد تحالفاتها قبل بدء العمليات الحربية. فحصلت على قطع العلاقات الدبلوماسية والتجارية بين الإمارات العربية المتحدة والنظام القائم في كابول -وكانت تعتبر من الرهانات

الأساسية لهذه العملية لأن نقطة الوصول الاقتصادى والمالى للطالبان إلى العالم تمر أساساً عبر هذا الطريق. وبادرت الولايات المتحدة باتخاذ مواقع متقدمة لقواتها المسلحة فى أوزبكستان - وهو حدث لم يسبق له مثيل فى تلك الجمهورية السوفيتية السابقة، كان من نتائجه الفورية ترك البيت الأبيض الأمريكى الكرمين حراً يتحرك كما يحلو له فى مواجهة العصيان المسلح فى الشيشان؛ كما حصلت الولايات المتحدة على تأييد الرئيس الباكستانى، الجنرال مشرف. الخط الفاصل داخل هذا البلد ضيق للغاية وأقوى فرق مناصرى التضامن مع الطالبان موجودة فيه. «طلبة العلوم الدينية» الموجودين فى السلطة فى كابول تخرجوا فى واقع الأمر فى المدارس الباكستانية المنبثقة عن المدرسة الديوباندية - وهى تستطيع تعبئة مئات الآلاف من التلاميذ الذين يدينون بالطاعة العمياء لأساتذتهم وترديد نداءات الجهاد التى أطلقها الملا محمد عمر. ولكن بصرف النظر عن «الصفوف المتراصة» فى مظاهرات الديوبانديين الباكستانيين كما نراها على شاشات تليفزيونات العالم، والمتحون المعصومون يحرقون الأعلام الأمريكية ويرفعون صور بن لادن، وعن الجماعات المسلحة التى خرجت من أوساطهم متخصصة فى تقتيل الشيعة فى باكستان وفى شن حرب العصابات ضد الجيش الهندى فى كشمير الشرقية .. بصرف النظر عن ذلك كله يبقى أن قدرتهم على التعبئة الجماهيرية تثير الجدل فى بلد تعداد سكانه مائة وستون مليون نسمة، أنهكته الصراعات الداخلية لدرجة يصعب على تماسكه ذاته أن يصمد أمام هزة تنتج عن هروبه إلى الأمام داخل الراديكالية الدينية. لا غنى عن المساندة الأمريكية لاستمرار وجود باكستان الذى لا يتعدى نصف القرن فقط من تاريخ من الفوضى وهو العامل الحاكم الرئيسى فى وقوف رئيس هذا البلد إلى جانب الولايات المتحدة.

فى نهاية أكتوبر 2001 كانت قذائف الطيران الأمريكى قد سقطت أهدافها العسكرية فى أفغانستان. ومثلما يفعل لاعبو الشطرنج، بدا أن المسئولين عن عمليات الحادى عشر من سبتمبر كانوا قد توقعوا الإجراءات الانتقامية ضد نظام الطالبان: فقبل الهجوم على نيويورك وواشنطن بثلاثة أيام تمت عملية قتل القائد أحمد شاه مسعود زعيم المعارضة لنظام كابول فى معقله بمقاطعة باتشير الواقعة شمالى البلاد، على يد اثنين من المغاربة المقيمين فى بلجيكا إدعى أنها

حضرا لإجراء حديث صحفى معه وكلنا مزودين ببطاقات هوية صحافية صادرة من إحدى وسائل الإعلام الإسلامية الراديكالية الموجودة فى لندن. مثلهما مثل «الحشاشين» فى الزمن الغابر الذين كان يرسلهم «شيخ الجبل» لقتل أعدائه، مات القاتلان مع مسعود فى انفجار كاميراتهما المفخخة. غير أن مسعود كان يمثل أكثر الوجوه قبولا وكان يمكن للولايات المتحدة أن تجمع حوله مقاومة نظام الطالبان إذا ما بدأت الهجوم عليهم رداً على الهجمات. وبالتالى فيجرمان رد الفعل من أهم نقاط ارتكازه، شكل اغتيال مسعود مقدمة الهجوم على الولايات المتحدة. إلا أنه لم يفعل سوى أن عطّل قليلاً توحيد القوى المناهضة لطالبان دون أن يمنع تجميعها، وسرعان ما تشكل ائتلاف من المحاربين أكثرهم يسير على نهج مسعود فيما يسمى "تحالف الشمال". وبعد أن زودته الولايات المتحدة بالعتاد والسلاح أصبح رأس حربة الهجوم الأرضى ضد إمارة الملا عمر الإسلامية.

كانت هجمات 11 سبتمبر 2001 الإرهابية أولاً وقبل كل شئ استنزافاً ذا أبعاد متناهية، أراد، كرد فعل لها، استئثار عملية قمع هائلة يكون السكان المدنيون الأفغان ضحاياها، ومن ثم استثمار التضامن المنتظر من المسلمين فى العالم نحو أشقائهم الذين قتلوا من جراء إلقاء القنابل عليهم بإحداث رد فعل تكون له أبعاد هائلة. شكل الفصل الثانى من العملية، وهى مرحلة القمع التالية على الاستنزاف الذى أخذ شكلاً من أشكال نهاية العالم فى 11 سبتمبر، شكّل لحظة الحقيقة بالنسبة للخصمين، وتبدلت الأدوار: فقد أصبح الفاعل الإرهابى سلبياً، باعتباره هدفاً لعملية مطاردة، اتخذ لنفسه دور الضحية؛ أما ضحية الإرهاب فقد أصبح فاعلاً ودوره هو دور الجلاذ. فإذا تمكنت عملية القمع من التعرف على هدفها بدقة وعزله وتحبيده وذلك بالحد، إلى أقصى درجة، من ويلات الحرب وآثارها على السكان المدنيين الذين جرى تحويلهم إلى دروع بشرية على يد الذين يتخفون وسطهم، فلن يكون هناك فصل ثالث. أما إذا خرجت عملية القمع عن السيطرة وضاعت من أعداد الضحايا المدنيين الذين تشير إليهم اللغة العسكرية بمجاز رهيب «الخسائر الجانبية» فإن الفخ كان سيحكم قبضته معلناً وقوع أحداث الفصل الثالث - أى التضامن؛ إذ سيعمل الفاعل الإرهابى حينذاك على أن يصبح عامل تحفيز لحركة اجتماعية تؤججها

مفردات الجهاد ضد الكفار الذين غزوا أرض الإسلام ويعملون فى المسلمين
تقتيلاً.

لذلك كان الهدف الأول بالنسبة للولايات المتحدة وحلفائها فى الائتلاف
المناهض للإرهاب هو عزل الشبكات التى نظمها بن لادن وتدميرها على وجه
السرعة، ومعها نظام طالبان بأقل قدر من الخسائر المدنية. على العكس من ذلك
أراد هؤلاء التحجج بالهجمة الأمريكية «الكافرة» ضدهم لحث مسلمى العالم
أجمع على الدخول فى حلقة من التضامن والتشدد المناهض للغرب بما يسهل
من استيلاء المناضلين الإسلاميين على السلطة أينما كان ذلك ممكناً، عاكسين
بذلك حركة التيار بعد عقد من الزمن، عانوا خلاله فشلاً وراء الآخر.
والواقع، أنه على عكس مما كانت تتوقعه الرؤية الكارثية المنتشرة فى بعض
الأوساط الصحافية الغربية وعلى عكس الحماسة الماذجة لمؤيدى الملتهين، تيار
الإسلام السياسى لم يعرف كيف يستثمر بعض نجاحات مثيرة حقها فى
السبعينيات والثمانينيات إلى انتصارات حقيقية عبر العقد الأخير من القرن
العشرين. وسرى من خلال فصول هذا الكتاب، أن العجز المتعاضم للحركة
على التعبئة السياسية المستدامة للجماهير التى تؤدى إلى الاستيلاء على السلطة،
هو الذى يشرح السبب فى أن أطرافها الأكثر راديكالية لجأت إلى أشكال من
الإرهاب المثير والمدمر فى قلب الامبراطورية الأمريكية فى محاولة مستميتة
لعكس مسار التيار المؤدى إلى الاتحاد.

تميز الربع الأخير من القرن العشرين بظهور الحركات الإسلامية ثم
انحسارها - فى ظاهرة مثيرة وغير متوقعة فى آن واحد، فعلى حين بدا أن
تراجع الدين إلى المجال الخاص من المكتسبات المحسومة فى العالم الحديث،
أعاد الانتشار المفاجئ للمجموعات السياسية التى أرادت إشهار قيام الدولة
الإسلامية والتى لا تقسم إلا بالمصحف وتدعو إلى الجهاد - الحرب المقدسة فى
سبيل الله - وتجنّد مناضليها من بين صفوف السكان الجدد للمدن، أعاد كل ذلك
النظر ضروب من اليقين كانت راسخة: فى مرحلة أولى، أثار هؤلاء رفضاً
مشمئزاً: فهم فى نظر المثقفين اليساريين - سواء فى العالم الإسلامى أو فى
الغرب - يمثلون ضرباً دينياً من الفاشية، وفى نظر الليبراليين عودة لتعصب

من العصور الوسطى؛ ومع تعاضل الأهمية التي اكتسبتها تلك الحركات، أخذ الارتباك يسود عددا كبيرا ممن كانوا ينتقدونها. فالأوساط اليسارية بدأت تكتشف أن لتلك الحركات قاعدة شعبية. وإذ ببعض الماركسيين القدماء والمحدثين يحدوهم الأمل في أن يجنوا فيها التواصل الجماهيري الذي افتقدوه، فأضفوا على الإسلاميين فضائل اجتماعية وعملوا على إقامة حوار سياسي معهم بسل اعتنقوا أفكارهم في بعض الأحيان. أما الأوساط اليمينية فقد رأت أن تلك التيارات تبشر بقيام نظام أخلاقي، ينادي بطاعة الله وبمعاداة الكفار - وبالتالي الماديين الشيوعيين والاشتراكيين - فشجعوهم ومولوهم بسخاء عندما استندعى الأمر ذلك على الرغم من أن نظرة العالم الخارجي لهم ظلت في أغلبها نظيرة معادية، إلا أن عددا متزايدا من الأصوات كال المديح لتيار من المفترض أنه غدا يجسد أصالة مسلمي اليوم والحقيقة الأسمى لحضارتهم، داخل هذا العالم متعدد الثقافات في سنوات الألفية الثالثة.

وكما حدث من قبل عبر القرن العشرين فيما يتعلق بالشيوعية والاشتراكية - الوطنية، أثارت الحركات الإسلامية المتطرفة العديد من الأدبيات صاحبة المواقف المحددة - سواء المجادلة معها أو المدافعة عنها. هذا هو الجانب الأكثر ظهوراً للكتب والمقالات المخصصة لها. هكذا تكون الرأي المؤلف بخصوصهم: هو رأي مندفع نحو الأحكام التقييمية دون أن يتأني في سيره لتعمق الفكر. على حين أنتجت هذه التيارات عبر السنين، كمّاً ضخماً من النصوص والخطب والكتيبات والمنشورات والمواظ؛ وحل شفرة تلك الأدبيات ليس بالشيء الهين لأنه يفترض المعرفة الدقيقة للسياق العام بل للغات السائدة في مناطق متعددة ومتباينة مثل ماليزيا وباكستان والجزائر ومصر وتركيا وإيران واليوسنة - مكتفين هنا بهذه الأمثلة. كما أن تلك الأدبيات شكلت مادة لعديد من الدراسات العلمية المتخصصة على درجة عالية من الجودة، عالجت كمّاً هائلاً من المعطيات وقدمت بعض التفسيرات القيمة - إلا أن تأثيرها ظل محصوراً داخل الأوساط الأكاديمية.

يتطلع هذا الكتاب إلى دراسة الظاهرة في مجملها في العالم أجمع خلال ربع القرن المنصرم: دراسة تطورها وتحركات مكوناتها المختلفة وعلاقتها مع محيطها - سواء داخل البلاد المعنية في المقام الأول أو داخل مجتمعات ودول

الغرب. والواقع أنه من الممكن أن نقيمها تقييماً حقيقياً بعد أن مرّ جيل كامل على ظهورها، فليدنا اليوم البعد الزمني اللازم والمستندات المتباينة والغزيرة الكافية للسماح لنا بتصحيح الانطباعات الأولية التي أثارها الفضول، والتقدير المبررة المبينة على تحليل حالة أو أخرى، حتى لو كانت حالات مثالية. وفي استطاعتنا بخاصة، أخذ الفترة الزمنية للمنقضية في الحسبان، أي نستطيع أن ندرس عبر الزمان كيف أن أيديولوجيا مرحلة الانطلاق أخذت تتعدل طبقاً لمتغيرات السياق السياسي وطبقاً لعلاقات المناضلين مع المال والسلطة، كما يمكن في النهاية أن نفتح أفقاً مقارناً يسمح لنا - تطبيقاً لتوصية " الفيلسوف " - بأن «ندرك جيداً أوجه الشبه التي بين الأشياء» من كوالالمبور إلى الجزائر ومن بيشاور إلى طهران، وهو المنهج الأكفأ لعمل دراسة تحليلية لظاهرة اجتماعية مركبة ومنشعبة ومتوسعة و - من ثم - بأن نمثل ناصية فكرها الأساسي¹.

ولما كنا نقف داخل نطاق زمني ومكاني مترامي الأطراف، فإننا سنطرح الأسئلة التي أثارتها واقعة خاصة بأن ننقلها إلى واقعة أخرى، ملقن الضوء عليهما بالتبادل ويخرج للنور بذلك الجوانب التي كانت في الظل عندما كنا ندرس الواقعة وحدها. أصل العمل في هذا الكتاب هو تساؤل بسيط للغاية أثير حول توصل التيارات الإسلامية بالفعل إلى الاستيلاء على السلطة، على حين فشلت أخرى (الأكثر عدداً) في ذلك. لماذا نجح الخوميني في إيران على حين لم يستطع قتلة السادات تحويل قتل الحاكم إلى ثورة ؟ بعقد المقارنة بين الموقفين، توصلنا بصورة طبيعية إلى تحديد هوية المجموعات الاجتماعية التي اندفعت إلى الثورة في إيران وفي الحركات المصرية كل على حدة، وكيف أنها تجمعت تحت قيادة رجل دين في الحالة الأولى، على حين كانت الفرقة هي السائدة في الأخرى. الدراسة الاجتماعية التحليلية، برصدها سُمك الأمور وتعددها، تبطل على الفور الرأي السائد الذي يقوم على أحكام القيمة مسقطاً على حركة اعتبرت مثالية أو شيطانية، وإن اختزلت إلى وهم مجرد من أي مادة ملموسة تمثيلات سابقة. التصور أو غير قائمة على أساس سليم.

مثل هذا العمل كان من المحال القيام به قبل عشرين عاماً. أما اليوم فهو واجب ملج، إذ لصل في الحقيقة إلى نهاية دورة تاريخية: لقد دخلت الحركات

الإسلامية - كما سنرى - في مرحلة انحصار أخذت تتسارع منذ منتصف التسعينيات. لذا يعتبر تأويل أسباب هذا الانحصار وتقييمه وتوقع آثاره، رهاناً جوهرياً بالنسبة للمستقبل القريب لهذا العالم المسلم الذي وصل تعداده عند بداية الألفية الثالثة من التقويم الميلادي إلى أكثر من مليار مسلم - وبذلك يكون قد تخطى تعداده عدد الكاثوليك. وينظرة بعيدة نجد أن العصر الإسلامي قد أثبتت فيما بين بداية السبعينيات وبداية القرن الجديد أنه مُحَدَث لتغييرات عميقة هائلة ومأساوية عاشها العالم الذي وقعت فيه، أي بعد جيل واحد من مرحلة الاستقلال؛ وتعتبر هذه المرحلة، إلى حد كبير، مرحلة نفى للفترة السابقة عليها - أي مرحلة القومية. اليوم - في عام 2000 - يفتح تهالك إيديولوجيا الإسلام السياسي وضعف قدرته على التعبئة الطريق أمام لحظة ثالثة للتجاوز. لا شك أن هذه المرحلة التي تفتتح مع القرن الحادي والعشرين من التقويم المسيحي ستشهد ولوج العالم الإسلامي بشكل كامل إلى الحداثة طبقاً لأساليب اندماج وانصهار في العالم الغربي لم تعرف من قبل - وبخاصة عن طريق الهجرات وما يترتب على ثورة الاتصالات والإعلام. وحتى نستشرف الآثار المترتبة على ذلك بأكبر قدر من الدقة، يتعين وضع كشف جارد للمرحلة التي انقضت وإدراك كيف حل الإسلام السياسي محل القومية، محتفظاً ببعض سماته، ثم كيف يمكن لانحصار الإسلام السياسي بدوره، وطبقاً لأية إجراءات، أن يفتح الطريق أمام إقامة ديمقراطية إسلامية تعمل حالياً على وضع أسس قيامها.

لم تترسخ الحركة التي قام بعض المفكرين بالتنظير لها بدءاً من نهاية الستينيات - أبو الأعلى المودودي الباكستاني وسيد قطب المصري وآية الله الخميني - داخل المجتمعات إلا في العقد التالي. إذ يبدأ عصر الإسلام السياسي حقيقةً غداة الحرب الإسرائيلية العربية في أكتوبر 1973 التي انتصرت فيها العربية السعودية والبلاد الأخرى المصدرة للنفط - عندما قفز سعره بمعدلات هائلة. وقد توجت المرحلة الأولى لهذه الحركة وهي مرحلة التحول بالثورة الإسلامية عام 1979. بقدر ما جسدت إيران الخميني القطب الراديكالي الذي أثار حماسة الجماهير وعياً الفقراء ضد النظام الجائر، بقدر ما وضعت الأسرة المالكة السعودية، حامية الأماكن المقدسة في مكة والمدينة ثراها الفاحش في خدمة تصور محافظ للعلاقات الاجتماعية، تشيد بالتشدد الأخلاقي

وتمول باسمه عمليات انتشار كافة للتجمعات أو الأحزاب التي تنادى بما تنادى هي به عبر العالم كله. وعلى الفور أصبحت الحركة الإسلامية مزوجة -وهنا تكمن الصعوبة كلها في تفسيرها، إذ سينضوى تحت لوائها الشباب الفقير من سكان المدن - سواء ذلك الناتج عن الانفجار المكاني في العالم الثالث، والهجرة الضخمة من الريف إلى المدينة - وهو الشباب الذي أتاحت له ولأول مرة فى التاريخ فرصة التعليم - أو البورجوازية والطبقات الوسطى المتكينة. هذه الأخيرة هي فى نفس الوقت وريثة عائلات تجار البازارات والأسواق التي تم تهميشها فى فترة انتهاء الاستعمار على يد العسكريين أو العائلات المالكة التي استولت حينذاك على السلطة، أو تلك التي تعتبر التعبير الجديد عن الأطباء والمهندسين أو رجال الأعمال الذين سافروا للعمل فى البلاد البترولية المحافظة وهم الذين أنفروا بسرعة ولكن تم إقصاؤهم عن السلطة السياسية. كافة هذه المجاميع الاجتماعية، التي تبعدنا عن بعضها البعض طموحاتها ورؤاها للعالم، ستجد - خلال جيل واحد - فى اللغة السياسية الإسلامية، تعبيراً مشتركاً عن الإحباطات الخاصة بكل منها والإسقاط المتعالى لأمالها المتباينة. هذه اللغة سيستخدمها شباب المثقفين المتخرجين لتوهم (فى الغالب) من الكليات العلمية والفنية مستلهمينها من نظرى هذا الفكر فى الستينيات، لينقلوا عنهم خطابهم، بعد أن يكيفونه مع أغراضهم.

هكذا احتل أهم الفاعلين داخل التيار الإسلامى أماكنهم منذ نهاية السبعينيات على الساحة السياسية لمعظم البلاد المسلمة حيث ستتناحر هذه المنطقة من العالم، العربية السعودية من جهة وإيران الثورة من جهة أخرى، لفرض الهيمنة على المعنى الذى يتعين إضفاؤه على الإسلام السياسى ذاته. وفيما بين هذين القطبين - فى مصر وباكستان وماليزيا - ستشجع الحكومات الناشطين الإسلاميين، باعتبارهم حلفاءها فى مواجهة الاشتراكية، التي ظلت نشطة حينذاك، أنهم لم يتمكنوا من فرض سيطرتهم على الديناميكية الشعبية التي يطلقونها. كما يشهد على ذلك اغتيال الرئيس السادات فى القاهرة عام 1981 على يد مجموعة الجهاد.

فى مستهل عقد الثمانينيات انتشر الإسلام السياسى فى كافة أنحاء العالم الإسلامى، حيث أصبح المرجعية الكبرى للمناقشات التي تدور حول مستقبل

المجتمع: كانت السمة الملتبسة لرسالته، التي يستطيع أن يجد نفسه فيها الرأسمالي الملتحي وساكن الأحياء العشوائية، قد سهلت من سرعة انتشاره. المرحلة الثانية هي مرحلة الانتشار الواسع السريع ولكنها أيضاً مرحلة شحذ التناقضات، فمراجعته الدينية التي تجعله في نهاية الأمر غير قابل للمحاسبة سوى في العالم الآخر، تمنحه فترة سماح بالنظر إلى إنجازاته الملموسة: فهو عندما يجد بإعادة بناء مجتمع العدل الذي ساد في الأيام الأولى للإسلام في الدولة التي وضع أسسها الرسول في المدينة، فهو يجسد يوتوبيا تزداد درجة جاذبيتها بمقدار ما تختلف عن أنظمة سياسية استهلكها الفساد مبكراً، كما أنه كما الإفلاس الاقتصادي والأخلاقي والاستبداد وخنق الحريات العامة - وهو الأمر السائد في العالم الإسلامي في تلك الفترة.

لم تترك السيطرة على تلك القوة التعبوية الضخمة فرصة لأى من قوى المنطقة أن تبقى غير أبهة بما جرى: فحاولت بعضها كبج جامحها، وحاولت أخرى تشجيعها، إلا أنها عملت جميعاً على اختراقها. فقد وجد الحكام في الثورة الإيرانية مادة للتفكير: فقد عزل الشاه نفسه عندما قام بمعاداة رجال الدين عداً كاملاً، فخرس كل مرتكز له داخل المجتمع. وقد هزمه الخوميني لأنه عرف كيف يوحد، في دينامية غير قابلة للقمع، بين أهل السوق والفقراء، بل والطبقات الوسطى العلمانية، التي اعتقدت أن بإمكانها التحكم كما يحلو لها في ذلك الشخص الذي اعتقدت أنه عجوز يتمتع بكاريزما ولكنه يفقد القدرة على الفعل. تمثلت كافة مجهودات النظم الحاكمة في الثمانينيات في التفريق بين مختلف مكونات الحركة الإسلامية ومنح الضمانات للبرجوازية المتدنية لفصلها عن الطبقات الشعبية، خشية أن تتحول عمليات الشغب المتكررة ولكن بلا فاعلية بدورها إلى ثورات إسلامية. وبمضاعفة التنازلات في المجال الثقافي والأخلاقي شجعت السلطات القائمة في المجموع مناخ عودة التأسلم بمفهوم رجعي، كما تخلت عن المفكرين العلمانيين والكتاب وبقية «أهل الصفوة من المُؤثريين» تاركاً إياهم فريسة للملاحقة الشرسة من أكثر رجال الدين رجعية - على أمل أن تحظى بمباركة هؤلاء على سيطرتها على الدولة وعلى أن يكبحوا بهذه الطريقة جماح أكثرهم راديكالية. وقد لعبت العربية السعودية دوراً محورياً في تلك العملية بأن أخذت توزع جودها بسخاء وتجتنب الولاءات والانتماءات

«عاملة على ضمان ولاء» الطبقات الوسطى المتدينة، بواسطة المنتجات المالية التي راح يعرضها النظام البنكي الإسلامي الذي كان حينذاك في فترة الهيكلة.

لقد ميّز هذا العقد - على المستوى الدولي - الصراع الضارى بين المملكة السعودية وإيران الخومينى؛ ففي مواجهة تصدير الثورة الذي تصورته طهران على نموذج الثورتين الفرنسية والروسية قامت سياسة الاحتواء التى سلكتها الرياض - مسئلة إياها من سياسة الاحتواء («containments») الأمريكية ضد السوفييت فى أثناء الحرب الباردة. وهكذا شهدت الحرب التى فجرها صدام حسين فى عام 1980، بمباركة العائلات المالكة الخليجية وترحيب من الغرب ضد إيران الثورة، رجل بغداد القوى ورئيس الحزب العلماني- الذى يعبئ الدين إلى جانبه حتى لا يجعله حكراً على غريمه، ومن ناحيتها استخدمت طهران الإرهاب وخطف الرهائن الغربيين من خلال حزب الله اللبناني لكي تقلب موازين القوى لصالحها، كما أنها راحت تثير القلاقل أثناء مناسك الحج فى مكة. إلا أن أهم مضمار جرت عليه أحداث هذا الصراع كان أفغانستان. فقد كان الهدف الصريح للجهاد فى ذلك البلد، الذى قام بتمويل من العائلات المالكة صاحبة البترول دولار فى شبه الجزيرة العربية وهيئة المخابرات الأمريكية C.I.A، هو فرض «هينتام» جديدة على الاتحاد السوفيتى الذى توغل فى كابول فى ديسمبر 1979 للإسراع من عملية انهياره. وعلى مستوى الإسلام كانت من وظائفه أيضاً تحويل المناضلين الراديكاليين من العالم أجمع عن مكافحة «الشيطان الأكبر» الأمريكى - وهو ما كان يدعوهم الخومينى إليه- وتوجيههم ضد الاتحاد السوفيتى. كان للجهاد الأفغانى ضد السوفييت دور أساسى فى تطور التيار الإسلامى فى العالم. فقد أصبح القضية الأسمى التى يتعرف كافة المناضلين على أنفسهم فيها سواء كانوا من المعتنقين أو من الراديكاليين. فقد حارب فى أفغانستان، خلاف المجاهدين من أهل ذلك البلد ذاته، «جهاديون» قدموا من مصر والجزائر وشبه الجزيرة العربية وجنوب آسيا وجنوب شرقها، شكلوا «الألوية الدولية» للحركة التى يمر عبرها عشرات الآلاف من المتطوعين، تدربوا تدريباً عالياً جداً على حرب العصابات وعاشوا فى أوساط مغلفة، فراحوا يعدون صورة جديدة للإيديولوجيا الإسلامية، محوراً هو النضال المسلح، فى ازدواج مع تشدد دينى قاس.

وقد ظلت المخابرات السعودية والباكستانية والأمريكية مقتنعة عام 1989 أنها تسيطر على «مقاتلي الحرية» «Freedom Fighters» الملتحين المشاركين في النضال الكبير ضد إمبراطورية الشر السوفيتية، وأنها أمدت القضية الإسلامية الممتدة ببديل عن الثورة الإيرانية. ففي ذلك العام وصلت الحركة إلى أوجها: فبالنسبة للانتفاضة الفلسطينية هزت حملات هيمنة منظمة التحرير الفلسطينية؛ وفي الجزائر، رائدة تيار مناصرة العالم الثالث، ولدت الجبهة الإسلامية للإنقاذ - التي كسبت بدون منازع لها أول انتخابات حرة أجريت في ذلك البلد منذ حصوله على الاستقلال؛ وفي السودان جعل انقلاب عسكري من المفكر الإسلامي حسن الترابي سيد ذلك البلد. وفي أفغانستان انسحب الجيش الأحمر - معلناً إنتصار الجهاد وراعيه السعودي - على حين اضطر الخوميني إلى توقيع اتفاقية الهدنة مع العراق وعوض إخفاقه في تصدير الثورة بقتلوا الشهيرة التي أباحت قتل سلمان رشدي. فهو، بحركة واحدة من يده، مذ بشكل رمزي مجال الإسلام - الأمة - إلى العالم الغربي: لأن المواطن البريطاني: رشدي، حكم عليه بالإعدام بقرار من أحد آيات الله الإيرانيين. في العام ذاته فجر ارتداء بعض التلميذات المسلمات في فرنسا للحجاب جدلاً وطنياً عبر عن اختراق الحركات الإسلامية للجيل الجديد من أبناء المهاجرين؛ في الوقت نفسه سمح سقوط سور برلين، الذي كان بمثابة مقدمة انهيار النظام الشيوعي، للأمة أن تنتشر سياسياً فيما وراء الستار الحديدي، فاندمجت الدول المسلمة الجديدة في آسيا الوسطى والقوقاز ثم البوسنة بشكل تدريجي، بوسط أوروبا ذاته. وأخيراً بدا أن اختفاء الميثاقية الاشتراكية حرر مساحات في اليوتوبيا فأتاح للإسلام السياسي إمكانية أن يندفع داخلها. غير أن الشعور بالتوسع الذي لا يقاوم والذي شحذ هذه الأيديولوجيا والحركات التي تنتسب إليها قام على أسس اجتماعية هشة للغاية. فالتحالف القائم بين الشباب الفقير في المدن والطبقات الوسطى المتدينة والذي عقده المتفقون الذين بلور مذهب الإسلام السياسي لم يستطع أن يقف في مواجهة طويلة الأمد مع السلطات القائمة. فقد عملت تلك الأخيرة بفعالية متزايدة على تأجيج مجابهة عنصري الحركة أحدهما ضد الآخر، وذلك بأن كشفت التناقض بين الطموحات الملموسة لكل منهما بصرف النظر عن إرادتهما الواحدة غير الواضحة لإقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة.

على عكس توقعات البعض ومخاوف البعض الآخر، لم يهافظ العقد الأخير من القرن على الوعود التي قدمها عقد الثمانينيات منه على نفسه. فعلى الرغم من الأحداث شديدة المخونة التي دفعت إلى مقدمة المسرح الدولي مجموعات متطرفة مثل الجماعة الإسلامية المسلحة (GIA) الجزائرية والطالبان الأفغان أو الذي لم يكن يتوقعه أحد، أسامة بن لادن، تلك الأحداث التي شهدت باريس ونيويورك تتعرض لهجمات مروعة اقترفها ناشطون ينتمون إلى تلك التيار، لقد بدأ الإسلام السياسي - بصفته تجمعا يضم شرائح اجتماعية مختلفة تضامنت في أيديولوجيا مشتركة- يتفكك، مما عجل بسقوط التجمع كله. العمليات العنيفة والتفكك تسم سنوات التسمينيات بسمة السقوط هذه.

مفجر هذه العملية كان غزو جيش صدام حسين للكويت في أغسطس 1990. لأن سيد العراق بدخوله تلك الحرب ليضع يده على خزانة نفود الكويت بعد أن أفلسته ثمانى سنوات من المجابهة مع إيران، كان يعلم أنه يجسد قضية يتوحد معها الكثير من العرب والمسلمين وبخاصة المعوزين منهم- في مواجهة أنانية العائلات المالكة البترولية وعاداتها المبذرة، وبتهديده العربية السعودية، التي اضطرت إلى الاستغاثة بتحالف دولي قاده الولايات المتحدة؛ كان ينتزع من العائلة المالكة شرعيتها الدينية لأنها دعت العسكر من «الكفار» ليدنسوا أرض هذا البلد التي يسمونها مقدسة، منكرًا أي ادعاء بالاحتفاظ بسيطرتها على أماكن الإسلام المقدسة. الهجوم العراقي فجر بذلك الإجماع الإسلامي الذي أرق النظام السعودي نفسه لكي يقيمه، وهو الذي نجح في الحفاظ على تماسكه أمام عنفوان الثورة الإيرانية. فقد انقلب الفرع الراديكالي من الحركة وكذلك شباب المدن من الفقراء وهم الذين كانوا يجدون فيها نواتهم ضد المملكة وضد الشبكات الدولية التي كانت تهيمن عليها؛ هذه الشبكات عادة ما تضم الطبقات المتوسطة المتدينة من مختلف البلاد المسلمة.

وبخلاف الانشقاق باسم الله الذي حدث على الأرض السعودية ذاتها منذ 1991، ظهر تفكك التجمع الإسلامي بكل اتساعه في إنجراف «الجهاديين» إلى أفغانستان، فأصبحوا منذ ذلك الحين بعيدين عن أي سيطرة داخل قاعدتهم في بيشاور، وراحوا يعضون الأيدي الأمريكية والعربية التي أطعمتهم. تلك

المجاميع التي أشملها **الجهاد** لأنها باتت مقبولة تماماً بأنها هي وحدها التي أسقطت الاتحاد السوفييتي، نقلت التجربة الأفغانية إلى العالم أجمع وتصورت أن بإمكانها الإسراع بإسقاط النظم عبر الكرة الأرضية، بدءاً بالبلاد الإسلامية، بما فيها العربية السعودية. منذ أن سقطت كابول في أيدي بعض أحزاب **المجاهدين** في إبريل 1992 إنتشروا، مستهدفين ثلاثة بلاد رئيسية: البوسنة والجزائر ومصر، محاولين تحويل الصراع إلى **جهاد** يضعونه تحت قيادتهم. في البوسنة، لم يتمكنوا من إضفاء «الأسلمة» على مغزى الحرب الأهلية، إلى أن أكدت فشلهم اتفاقيات دايتون الموقعة في ديسمبر 1995. في الجزائر: بفضل مشاركتهم في حرب العصابات مع المحاربين الإسلاميين شكلوا قيمة إضافية كبيرة فيما يتعلق بالتكنيك الحربي، ولكنهم بنشرهم أيديولوجية متطرفة للغاية وصل بهم الأمر إلى إقتراف فظائع أدت إلى فصلهم عن الأوساط الاجتماعية ذاتها التي كانت الأكثر تأييداً لهم. في مصر أيضاً، بعد إنقشاع التأثير الأول الذي خلفه الجانب المثير لعنفهم، انقلب عليهم السكان الذين لم يعودوا يتعرفون على أنفسهم لا في أسلوب عمل ولا في عقيدة نضجت في المعسكرات المقامة حول بيشاور. في الحالات الثلاث بدأ الفشل يظهر منذ عام 1995 - بعد عمليات إرهابية انقلب نجاحها الفني ذاته ضد الأهداف السياسية للقائمين بها. ظهر تأثير فترات التدريب في معسكرات «الأفغان» في فرنسا أيضاً، حيث أقام فيها أفضل النشطاء تدريباً، من بين أولئك الذين تم القبض عليهم بعد اعتداءات 1994 و1995.

لقد أدى حل الوثائق الرابط بين تطرف «الجهاديين» الذين فقدوا اتصالهم بالواقع، وبين التطلعات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي أثارها التقدم المنتظم للإسلام السياسي عبر الثمانينيات، أدى، إلى كبح اندفاع هذا التيار إلى أن توقف هذا التقدم تماماً.

كان هذا هو السياق الذي وصل فيه الطالبان إلى الحكم في كابول في عام 1996 مع مواكب تكدير النساء وعمليات «إعدامهم» السريعة «لمرتكبي المعاصي». وكما سنرى من تفاصيل هذا الكتاب، فإن صعود الطالبان استفاد في مرحلة أولى من تجاهل متساهل **benign neglect** من جانب الولايات المتحدة. الواقع أنه بعد سقوط كابول في أيدي أحزاب **المجاهدين** الأفغان في أبريل 1992

سانت وتفتت فوضى دموية، على حين كانت تؤيد كل قوة من قوى المنطقة إحدى فصائل التحالف الذي وصل إلى السلطة. وصول الطالبان الذين مولتهم وسلحتهم الأجهزة الخاصة الباكستانية، سمح في مرحلة أولى بتركيز أدوات الحكم في يد واحدة. فبعد أربعة أعوام من الدمار والقتل والاعتصاب والنهب على يد قادة فصائل المجاهدين، خفف وصول «طلبة العلوم الدينية» إلى كابل عام 1996 -بصفة مؤقتة- من معاناة سكان العاصمة. بالنسبة لإسلام ابداد ولواشنطن لم يكن يهم أن يمثل النظام الجديد إحدى أكثر صور الإسلام رجعية في نسخته الحرفية والجامدة، حيث تداس يومياً بالأقدام كافة حقوق الرجل والمرأة. ساد النظام - وضمن هذا النظام لباكستان وجود دولة حليفة له عند طرفه الشمالي الغربي الأمر الذي خفف من الضغوط على حدوده تلك. إضافة إلى ذلك خرج إلى النور مشروع هام للبترول لنقل الوقود من التركمانستان - هذا البلد المحصور إلى الشمال من أفغانستان وإيران. فبسبب اعتراضها على الطريق القصير الذي كان سيعبر الأراضي الإيرانية حتى الخليج الفارسي لأنه يمر عبر الجمهورية الإسلامية المعادية، أبدت الولايات المتحدة فكرة إقامة خط يمر عبر أفغانستان لينتهي في باكستان - على يد شركتين بترولييتين إحداهما أمريكية والأخرى أرجنتينية. هنا أيضاً كان المناط بالطالبان هو حفظ النظام، إذ إن شركات البترول خبيرة بالتعامل مع أكثر النظم رجعية وبتمويلها مدامت تضمن المرور المنتظم للمنتجات البترولية. لم ير المشروع النور قط - لأن انخفاض أسعار الغاز الخام في تلك الحقبة من الزمن لم تجعل العملية مربحة، كما أن الحركات النسائية الأمريكية النشطة قد هددت بالتصويت ضد أي رئيس للولايات المتحدة لا يعمل على مناهضة نظام يحرم النساء من معظم حقوق الإنسان.

غير أن نظام طالبان بقى في مكانه، يعيش على التهريب وعلى تجارة الأفيون بعد أن أصبحت بلادهم أول منتج له في العالم² وبعد أن ترك للمنظمات غير الحكومية الإنسانية الموجودة في كابل مهمة المسائل الصحية والاجتماعية³ لأنه لم يكن يملك كفاءات ولا كان يهتم بعمل ذلك، فقد احتفظ باهتمامه الجيو-ستراتيجي كله لباكستان وتمتع لفترة طويلة بالتسامح من الجانب الأمريكي والعربية السعودية، التي أنفقت ثرواتها لطرده الاتحاد السوفيتي من

أفغانستان، والتي كانت تجد لها تقارباً أيديولوجياً مع الفرق الحاكمة في كابول، كافة هذه الأسباب جعلت التأييد الباكستاني والسعودي للرد الأمريكى على اعتداءات 11 سبتمبر يدخل فى إطار لعبة مصالح متشابكة ومتداخلة شديدة التعقيد.

كذلك تعتبر شخصية أسامة بن لادن على نفس الدرجة من التعقيد، لا يمكن فصلها عن الصورة الأسطورية التى صنعتها له التلفزيون - بداية من القناة القطرية العربية الجزيرة.

فى أوائل عام 1996 وحيث كان النظام الإسلامى السودانى يرغب فى تخفيف الضغط الدولى عليه، وهو الذى سبق أن قام بتسليم الإرهابى كارلوس لباريس، كان على استعداد لتسليم أسامة بن لادن، وكان قد لجأ إليه، إلى الولايات المتحدة. إلا أن تلك الأخيرة وقد خشيت من أن تنتهى القضية هذه إلى ما لا يرضيها حيث أنه لم يكن فى حوزة الادعاء أدلة تذكر ضده، اقترحت تسليمه إلى العربية السعودية؛ إلا أن العاهل السعودى بدوره لم يكن راغباً فى أن يضطر إلى قطع رقبة منبوذ يتمتع بشبكة قوية من علاقات الصداقة داخل المملكة؛ ولذلك رفض تلك الهدية المسمومة. هكذا غادر بن لادن السودان لأفغانستان فى 18 مايو 1996 بموافقة إجماعية يعود سببها إلى عدم وجود حل آخر أمام الدول المعنية⁴. على الرغم من الشكوك كانت تحوم حول ضلوعه فى فشل عملية إعادة الأمل Restore Hope فى الصومال عام 1992 وفى محاولة اغتيال الرئيس المصرى حسنى مبارك فى أديس أبابا فى يونيو 1995، إلا أن بن لادن لم يكن يُعتبر فى ذلك الوقت العدو رقم 1 للولايات المتحدة. وكان الاعتقاد السائد هو أن إيعاده إلى أفغانستان يمثل طريقة لنفيه إلى بلد لا يتمتع بمصادر للدخل أو للاتصال ويصعب من وصوله إلى ممتلكاته المالية - كلها آمال اتضح أنها أوهام.

بعد عدة أسابيع، فى 23 من أغسطس، عبر بن لادن - بنشره أول «إعلان للجهاد» ضد الأمريكيين الذين يحتلون «أراضى الحرمين الشريفين» وفى ذات الوقت أعلن عن أنه سيقوم مع نظام الطالبان شركة فاعلة (وكانت كابول قد سقطت فى أيديهم فى شهر سبتمبر) وعن أنه جعل من نفسه المدافع عن طبقة «كبار التجار» السعوديين المضطهدين من العائلة المالكة - وهى الطبقة التى

خرج هو ذاته ومنها^٥. وتعد سنة 1996 هامة للغاية بالنسبة لمستقبل الحركة الإسلامية العربية. جبهات الجهاد الثلاث التي فتحت بعد أفغانستان على يد المناضلين السلفيين/الجهاديين الذين تخرجوا في معسكرات بيشاور لم تسفر عما كان منتظرا منها: فقد عادت البومنة بعد اتفاقيات دايتون في ديسمبر 1995 تدور في الفلك الغربي وطرد منها «الجهاديون»؛ وفي مصر والجزائر خرج العنف عن مساره، وأرهب السكان الذين كان بعضهم قد تعاطف مع القضية في بداية العقد. وأصبح النظامان الحاكمان في القاهرة والجزائر على شفا تحقيق نصر عسكري على خصومهما.

التعبئة الإسلامية كانت في وضع «مهلك سر» وتحالف المجموعات الاجتماعية الذي أقامته على أمل الاستيلاء على السلطة في سبيله إلى التفكير. وسرى نتيجة لهذا التحلل في السنوات التالية ارتفاع أصوات بعض القادة والمفكرين والمتقنين الإسلاميين تنادى بقطع كل علاقة بالكفاح المسلح، باحثا عن الموائمة بين التراث الثقافي الإسلامي والقيم الديمقراطية، في مواجهة تسلط الأنظمة الحاكمة. أمام هذا المأزق السياسي لأحد أكثر المكونات تطرفا في الحركة الذي لا يجد ذاته في المرجعيات الديمقراطية للمعتدلين، يصبح الإرهاب الأكثر إثارة هو أفضل محاولات إطلاق الصراع العنيف في دينامية جديدة.

ابتداءً من ربيع 1997 أظهرت عدة مؤشرات بالفعل أن الكثير من الفاعلين الاجتماعيين في الائتلاف الإسلامي يعملون على الخروج من الطريق المسدود الذي وجدوا أن هذا الائتلاف قد قادهم إليه. كان انتخاب الرئيس خاتمي في إيران - ضد رغبة المؤسسة الحاكمة الدينية في الجمهورية الإسلامية - بتأييد ضخم من الشباب المولود بعد الثورة ومن الطبقات الوسطى داخل المدن، أكثر الأمثلة وضوحاً من الناحية الرمزية لرغبة التغيير تلك - والتحول في هذا الاتجاه يبدو أنه أصبح الآن متأصلاً للغاية. ونجد أمثلة أخرى على ذلك في معظم البلاد التي كانت الحركات الإسلامية قوية فيها وفي كافة الأماكن التي أخذ فيها البحث عن عقد اجتماعي جديد يحل محل الأيديولوجية المتهاكمة، تشارك فيه الطبقات الوسطى العلمانية. وهي التي كانت قد اعتبرت

من قبل حليفاً للشيطان. المحور الذي يدور حوله ذلك العقد الاجتماعي هو المطالبة باحترام حقوق الإنسان وتطمح إلى إيجاد شكل إسلامي من أشكال الديمقراطية - ذلك التعبير «الغربي» الذي ظلت الأوساط الإسلامية حتى وقت قريب ترميه باللعنات. من إندونيسيا - حيث انتخب رئيس مسلم يعلن إيمانه بالعلمانية بعد سقوط نظام سوهارتو الديكتاتوري الذي كان قد قطع أشواطاً في تملق الإنتليجنسيا الإسلامية، - إلى الجزائر حيث تضم الحكومة التي شكلها الرئيس بوتفليقة علمانيين نشيطين وإسلاميين معتدلين - مروراً بباكستان - حيث تم إسقاط رئيس الوزراء نواز شريف حامى التيار الإسلامى على يد جنرال يعلن إيمانه بمبادئ أتاتورك، أو السودان - حيث أقصى جنرال آخر عن الساحة مفكر النظام، حسن الترابي - عديدة هي المؤشرات التي تتوافق في نقطة واحدة تؤكد على التفكك الأيديولوجي وتراخى رباط تحالف الطبقات الذي كانت تلك الأيديولوجيا توثق وشائجها كلها. عندئذ وجدت أطراف التيسار نفسها في مأزق. فبرفضها للمرجعيات الديمقراطية التي طفقت تتأدى بها الطبقات الوسطى المتدينة، أصبحت تعيش داخل أكثر صور الإرهاب تدميراً وإثارة، واعتبرت ذلك مخرجها الوحيد حتى تعيد الثقة إلى فصائلها المنهكة والمتشككة ولكي تعيد الصراع المسلح إلى الوجود.

تبين وجود بعض أوجه الشبه بين إرهاب سبتمبر 2001 وبين إرهاب التسعينيات، مع بعض الفروق الملفتة أيضاً. فالتبريرات الأيديولوجية تدخل في الإطار ذاته وعلى الخط ذاته إذا ما قاربنا بين تصريحات بن لادن ومساعديه في السابع من أكتوبر والنصوص التي سبق أن أذاعها في 1996 و1998. ففي رأيه أن الحرب على الولايات المتحدة، المتهمة بأنها غزت أرض الإسلام «باحتلالها أراضي الحرمين الشريفين» (من خلال القواعد العسكرية الأمريكية في العربية السعودية) يبررها جهاد دفاعي، على غرار الجهاد الذي قام ضد الاتحاد السوفيتي بعد أن دخل جيشه الأحمر كابول عام 1979. وتحتل هذه الحجة مركز الصدارة في قائمة الحجج التي تأمل في إثارة تعبئة الجماهير ولمساندة مجموعة سرية ومنعزلة لا تتمتع باتصال مادي مع السكان، إلا أنها ضمت إليها مرجعين إضافيين أملت هما الظروف عليها: «في اللحظة التي نتحدث فيها يقع مليون طفل برئ صرعى في العراق [...] اليوم تدمر المصفحات

الإسرائيلية فلسطين...» تهدف إثارة هاتين المأساتين الملتقأتين على كاهل أمريكا إلى جذب متعاطفين معهم غير هؤلاء المنتمين للتيار الإسلامي وحده وإلى الادعاء بأنهم اليد المسلحة لكافة الذين يدينون سياسية الولايات المتحدة في الشرق الأوسط.

تبدو هذه هي الغاية من وراء الهجومين على نيويورك وواشنطن: كانا محاولة تقوم على أساس إثارة التعاطف مع عمل يفترض له أن يكون مرحلة انتصار في حرب عادلة ومقدسة، وعلى تعبئة الشعوب المسلمة حول نداء الجهاد، لتأمين انتصار الحركات الإسلامية بالسماح لها بالاستيلاء على السلطة في البلاد المسلمة ذاتها في مرحلة أولى. إلا أن هذه الحركات كانت في نهاية آخر عقود القرن العشرين، وكما سنرى عبر صفحات هذا الكتاب، قد فشلت في الاستيلاء على السلطة السياسية، على الرغم من آمال مؤيديهم وعلى الرغم من مخاوف خصومهم الذين كانوا يتوقعون لهم النجاح في بداية عقد التسعينيات. قبل تلك الأحداث بكثير، كانت الانشقاقات الداخلية في صفوف الناشطين الإسلاميين قد أضعفت قضيتهم ونالت من قدرة مذهبهم في التجميع بينهم، مما أجبر عدداً من مفكريهم على إعادة النظر في تلك العقيدة، جاعلين إياها تتواءم مع ضرورة الديمقراطية - التي كانت تدنى من شأنها على أساس أن تفويض السلطة المطلقة لا يعود إلى الشعب وإنما إلى إله الإسلام.

في إطار عملية تدهور إمكانات التعبئة السياسية تلك للتيار الإسلامي في البلاد الإسلامية ذاتها، يمكن أن نعيد وضع عملية إسقاط الإرهاب في قلب الأراضى الأمريكية، هذا الإرهاب المثير والمدمر في وقت واحد. هي محاولة لتعويض عملية التدهور تلك بواسطة نزوة العنف الممزم: بإطلاقها صورة من صور نهاية العالم، استهدفت تلك العملية الإعلان عن انتصار القضية والعمل على إثارة تعاطف الشعوب ذات الصلة لكي تدخل المعركة.

وقعت الهجمات في الولايات المتحدة في سياق كان فيه الغضب من أمريكا في العالم الإسلامي قد وصل إلى قمم قلما وصل إليها من قبل كما يمكن الكشف عنه من خلال الافتتاحيات الصحفية والمناقشات التي بثتها قناة الجزيرة أو من

خلال المظاهرات في الشوارع. بعد عشر سنوات من حصار للعراق تخلفتها الهجمات بالطائرات، كانت لها تأثير تزداد سلبية بمقدار ما أن العدو الذي يشار إليه بالبنان -صدام حسين- يتدعم وضعه أكثر من ذي قبل، بل إنه استراح للدور الذي يؤديه، في حين أن المجتمع العراقي الذي وضع بين المطرقة والسندان يتألم من الحياة في أوضاع رهيبة. وأكثر من ذلك فإن الآمال العريضة التي أثارها في العقد الماضي عملية السلام الإسرائيلية الفلسطينية تحت الرعاية الأمريكية قد ولدت مرارة توازيها في المقدار، بما أن الفوائد المرتقة منها لم تر النور. وكانت ترجمة ذلك هو الغضب الشديد بعد أن تجمدت المفاوضات الإسرائيلية وتلت ذلك ابتداء من سبتمبر 2000 انتفاضة جديدة، المسماة بالانتفاضة الأقصى.

مهما كانت الأسباب والمسؤوليات التي يعزوها كل شخص إلى هذا المعسكر أو ذلك في تفجير العنف من جديد، فقد أذكى ذلك العنف كما لم يحدث قط من قبل التوترات الإقليمية وجعل المواقف المتخاصمة تزداد تشدداً بأن أوجد مجالا للتنفيس عن عدد لا نهائي من المطالب والاحباطات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. استخدمت التصارع في فلسطين كعامل تفاعلي مساعد. في العالم الإسلامي كان التأييد للانتفاضة الفلسطينية الذي اتخذ لنفسه شعاراً، مصرع طفل في غزة هو محمد الدرة بالرصاص الذي نقله التلفزيون، قد حجبته فيما بعد صور الهجمات الانتحارية التي تعاطف الرأي العام إيجابياً على الأغلب مع من قاموا بها، حتى عندما تسبب هذا في مقتل مدنيين إسرائيليين - وذلك على الرغم من إدانة ياسر عرفات لمثل هذه الأفعال. في مواجهة ذلك لم يكن أحد ليجهل أن الردود الانتقامية أو «الهجمات الوقائية» التي يشنها الجيش الإسرائيلي كانت مستخدمة صواريخ موجهة عن بُعد خاصة بحرب إلكترونية على درجة من التعقيد لا يباريها فيها أي جيش من العالم الإسلامي. لم يطل الوقت بهذا الإحساس بالعجز وبعد توازن القوى القوي القاتل قبل أن يتحول ضد الولايات المتحدة. فقد تم الحكم عليها بتهمة ضمان التفوق العسكري المطلق لإسرائيل وأنها تخلت - عن طريق سياسة التجاهل المتساهل **benign neglect** تجاه السيد شارون التي تنسب لواشنطن منذ وصول جورج دابليو بوش للبيت الأبيض في يناير 2001 - عن الحياد الذي كان ينتظر من القوة المهيمنة على

العالم التي بدونها لن يوجد حل للصراع. كان هذا هو الميثاق المباشر الذي ظهرت فيه، على شاشات تلفزيون العالم الإسلامي، صور هجوم 11 سبتمبر؛ كان بمثابة عملية من عمليات الكاميكا^(*) دفعت إلى درجتها القصوى ممارسة الهجمات الانتحارية ضد المدنيين وهي العمليات التي تم التحكم فيها تماماً، وأدت إلى مقتل أكثر من ثلاثة آلاف فرد، كما أنها تكشف في الوقت ذاته عن نكاء ودرجة متقدمة من التعقيد التقني وعن إخراج مثير لمشاهد على درجة تتوازي فيها مع الضربات التي لا يمكن تفاديها ولها ذات التأثير الذي لصورة الحرب الإلكترونية التي يمارسها تساحال (الجيش الإسرائيلي) في فلسطين أو التي يمارسها جيش الولايات المتحدة في حرب الخليج.

تسمح لنا رؤية الأمور في سياقها الزمني بفهم السبب في أن الهجمات، التي تعتبر على المستوى الأخلاقي العالمي جريمة ضد الإنسانية، كانت تستهدف التخفيف من حدة هذه الإدانة في أعين من يشعرون في العالم الإسلامي بحقد شديد على السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط. ولا يُستبعد أن يكون مدبرو ذلك الهجوم قد وضعوا هذه المعطيات في حسابهم عندما اختاروا لبدء عملياتهم، فترة إنقذت فيها المشاعر جاعلة للانتماء السياسي الأولوية على الأخلاق الكلية، مما يقتل لدى السكان الذين يرجى تعبتهم من حدة استهجان مجزرة ضد المدنيين بل ويرفع على العكس إلى أعلى درجة من أثر التأييد لقضية هؤلاء الذين وجهوا ضربة ذات أبعاد هائلة إلى الخصم الأمريكي.

لا نستطيع أن نستخلص بالنظر إلى هذا السياق أن شعوب العالم الإسلامي تؤيد الأهداف السياسية بعيدة المدى للإرهابيين⁶، ولا حتمية حدوث تعبئة شعبية إلى جانبهم في مواجهة الضغوط أو في مواجهة هجمات الولايات المتحدة على أفغانستان. في البداية أدى عدم وجود جهة تعلن مسئوليتها عن الهجمات، إلى تقيد الأمور على الرد الأمريكي، كما جعل أيضاً من الصعب تأييد قضية من قاموا بها وذلك لأنها تظل قضية غامضة، بصرف النظر عن الأضرار التي أوقعتها بالولايات المتحدة. فقرة الإرهاب التي تكمن في وقع المفاجأة وأثارها وفي «استحالة الكشف عن مصدره»، تعتبر في الوقت ذاته مكن ضعه عندما

^{*} اسم يطلق على الطيارين اليابانيين في الحرب العالمية الثانية الذين كانوا يقتحمون المنشآت العسكرية والمدنية بطائراتهم أخريية (المراجع).

يحين وقت الحصول على المكاسب السياسية التي كان يتوقعها. وبالمناسبة فإن مسؤولية بن لادن وشبكته قد نتجت من اتهامات قامت على مجموعة من المؤشرات المقنعة، إلا أن الملياردير السعودي المجرد من جنسيته حرم نفسه، برفضه تحمل المسؤولية بشكل مباشر، من أى إمكانية لاستتغار حركة شعبية وتجميعها خلفه تكون قادرة على الاستيلاء الفعلى على السلطة فى العالم المسلم. إنه يظل رمزاً أو أيقونة. وهو وإن كان بطلا فى نظر قطاع من الشباب، إلا أنه لم يحفظ اتصاله المادى، طالما كان غير فاعل إلا مع الناشطين من أعضاء منظمته السرية وحدهم، منقطعاً عن المجتمع محيطاً نفسه بسرية كاملة فيكون بذلك محروماً من وسائل الدعوة وتنظيم الجماهير وتعبئتها. فهو لا يتصل بها سوى عن الطريق غير الأمن لوسائل الإعلام التى تنشر أفعاله المثيرة فى كل مكان، إلا أن هذه الوسائل لا تستطيع فى أفضل الأحوال سوى إثارة رد فعل عاطفى مباشر متضامن معه أو حماسة خرقاء. يحاول بن لادن ورفاقه تعويض ذلك بتشكيل صورة مأخوذة عما يتمثله المسلمون عن الرسول. فكما أنه اضطو إلى الهروب من مكة عابدة الأصنام فى عام 622 مهاجراً إلى المدينة، عاندا إليها منتصراً بعد ثمانى سنوات قضاهما فى عمليات حربية جسورة، هرب بن لادن من العربية السعودية «المنافقة» فى «هجرة» إلى جبال أفغانستان القاسية قائماً على الجهاد منها تحت الرعاية الإلهية. يدعم تلك الرغبة فى تماثل مجموعته مع المسلمين الأوائل من صحابى الرسول وخلفائهم - والتى تظل مثالياتهم حية لدى كل الذين تربوا فى الثقافة الإسلامية - بعد التفاوت فى القوة، و«البطولية» لحرب تقودها قلة من المناضلين ضد أعظم إمبراطوريتين عرفهما التاريخ. فكما قضى الفرسان الأوائل للإسلام على الإمبراطورية الساسانية فإن «الجهاديين» دمروا - طبقاً لتأويلهم للأحداث - الإمبراطورية السوفيتية بتعجيلهم بهزيمة الجيش الأحمر فى أفغانستان. وبالمثل، فكما هزم الخلفاء الأوائل الإمبراطورية البيزنطية واضعين أيديهم على كافة أقاليمها الجنوبية والشرقية من سوريا إلى شمال أفريقيا، أحدث نشاط اليوم زلزالاً هز أسس الإمبراطورية الأمريكية ذاتها. غير أن هذا البناء الأيديولوجى المحض للتاريخ لا يمكن استخدامه بديلاً لنقاط ارتكاز اجتماعية لحركة متأصلة جيداً وسط الجماهير قادرة على ترجمة تلك المشاعر إلى أفعال من العصيان المدنى الجماهيرى

الضخم - مثلما كان الحال بالنسبة للحزب الطليعى اللينينى فى عام 1917 بل وحزب رجال الدين الإيرانيين فى عام 1978.

نلاحظ أيضاً أن تحولاً حدث فى العلاقة بين نشاط المجموعات الإسلامية الإرهابية التى أمكن التعرف عليها عبر التسعينيات ونشطاء 2001. يعطى هذا التحول وقعا أكبر بكثير للعمليات الأخيرة ولكنها تقل فى المقابل من إمكانية اختراق تلك المجموعات للمجتمعات ومقدرتها على إقامة نقاط ارتكاز لها فيها: ينتمى معظم أعضاء، بل قادة الجماعة الإسلامية المسلحة (GIA) أنفسهم، الذين أمكن التعرف على هويتهم فى الجزائر، والشبان الذين ألقى القبض عليهم فى فرنسا بعد الحملة الإرهابية عام 1995، أو المتهمون فى قضية الاعتداء على مركز التجارة عام 1993، إلى الشبان الفقراء من سكان المدن. إنهم من السمكية أو باعة الدواجن أو المهاجرين العاطلين أو من صغار «الجانحين»، المنتمين لمستوى اجتماعى وثقافى متدن نوعاً ما، قاموا «بتجميع» متفجرات بطريقة بدائية ولم تكن لديهم لا أموال ولا وسائل ذات أهمية، مما أبقى عنفهم فى مستوى جعل الدول تتوصل بطريقة أو بأخرى إلى السيطرة عليه. كان هؤلاء النشطاء خارجين لتوهم من شرائح اجتماعية فقيرة ومستعدين للتمرد الذى قد تؤدى إليه ذلك - كما بدأ يحدث على نطاق واسع فى الجزائر فيما بين 1993 و1995.

على العكس من ذلك، توحى المؤشرات المتاحة للتعرف على كاميكازي: نيويورك وواشنطن بأنهم ينتمون لأوساط ميسورة الأحوال، ووصول عديد منهم إلى الدراسات العليا، متمكنين من اللغات الأجنبية ومن فك الشفرات الثقافية للمجتمعات الغربية، يتحركون فيها كالسمك فى الماء. نسبة كبيرة منهم أتت من شبه الجزيرة العربية⁷. من الملفت أيضاً، بل وأكثر من ذلك أنهم يخفون بإتقان، على عكس من سابقهم، أى «علامة مميزة خارجية» لانتمائهم للتيار الإسلامى، «يفتخون» فى وجوه غير ملتحية وخالية من أية علامة خاصة. بل إن بعضهم تميز بارتداء البارات، وكؤوس الخمر فى أيديهم أو فى صحبة بعض النساء. كما بدوا منقطعى الصلة فى كثير من الأحيان بشبكة الجوامع وبالمجال الذى تقام فيه الدعوة وتجديد المؤيدين لها. هذا الانفصال الكامل عن المجتمع عبرت عنه بأفضل ما يمكن المستندات التى وقعت فى أيدي الـ FBI وعثر عليها فى

الممتلكات الخاصة لأحد أفراد المجموعة الانتحارية وهو نوع من الإرشادات الخاصة جمعت في صورة «وصايا» للمتطوعين للانتحار⁸. القراءة الأولى أعطت المعلقين المتخصصين انطباعاً بأنهم بصدد جماعة سرية - غير قادرة على أن تنتشر انتشاراً واسعاً⁹. عدم وجود فرصة الابتعاد عن الصورة، لرؤيتها بدقة، في الوقت الذي تكتب فيه هذه السطور وضعف كمية المعطيات والمستندات المتاحة لا يسمح لنا سوى ببناء افتراضات جزئية. أكثر المفارقات المحيرة تكمن في المقدرة على تخفي «القنلة». الذين نجحوا في الإبقاء على كامل معتقداتهم المتطرفة مع أنهم بدوا أنهم على وعى كامل بالطريقة التي تعمل بها المجتمعات الغربية حتى في أدق جوانبها.

قد يتعين البحث عن إحدى الإجابات على ذلك في الظاهرة الرئيسية للمحور الذي تطور حوله التيار الإسلامي خلال الربع الأخير من القرن العشرين - وهو الذي أوحى لنا بعنوان هذا الكتاب: الجهاد في أفغانستان. إن تجربة معسكرات التدريب حول بيشاور التي مرّ بها آلاف المناضلين عبر الثمانينيات والتسعينيات، تعطينا بلا شك بما وفرته من تعاليم مختلطة «سلفية - جهادية» تخلط بين الضغط الأيديولوجي للتشدد المفرط في الدين والإنهيار بالعنف علاجاً ناجعاً، عديداً من المفاتيح التي تسمح لنا بتوضيح الأمور.

هل يمكن لمثل هذه «الطليعة» الإرهابية أن تحرك الجموع الشعبية وتحدث انقلاباً طويل الأمد في نظام العالم أو أن تقلب نظاماً مستقرة في السلطة داخل العالم المسلم، لتقيم على أنقاضها الدولة الإسلامية التي يحلم بها المناضلون، هل يمكن أن يكون لها هذا بعد صور نهاية العالم التي أثارتها عملياتهم الإرهابية؟ ليست هذه إشكالية خاصة فقط بمستقبل الراديكالية الإسلامية المعاصرة؛ فقبل عقدين من الزمان وعلى حين كانت الأيديولوجية الشيوعية تدلف إلى مرحلتها الآتية وكانت الطبقات العاملة تباعد عنها، وهي التي كانت تدعى أنها تمثلها، وجد عدد من المجموعات المسلحة، وكانت أكثرها تطرفاً الألوية الحمراء الإيطالية أو قطاع الجيش الأحمر الألماني أو شبكة كارلوس، وجدت في الإرهاب الوسيلة المثلى لإنزال أكثر الخسائر إثارة بالعدو، أملة بذلك، دون جدوى، إنكاء الوعي الثوري بين الجماهير وتعبئتها لتقف إلى جانبها في نهاية دورة معروفة جيداً من الاستتارة والقمع والتضامن.

إن الإسلام السياسي اليوم وشيوعية الأمس ليسا من الطبيعة ذاتها ولا لهما الانتشار ذاته، إلا أنه من المناسب أن نتذكر - في إطار إثارة درجة هائلة من المشاعر وردود الفعل العاطفية نتجت عن تفجير عنف دموى قاتل - أن الإرهاب ليس بالضرورة تعبيراً عن قوة الحركة التي ينتمى إليها ولا هو يضمن، ما إن يمر الدمار الناتج عنه حتى لو كان ذا أبعاد هائلة كالذى حدث في 11 سبتمبر 2001، أن يحوله إلى نصر سياسى يسمح له بالاستيلاء على السلطة التي يطمع فيها.

ومع ذلك ففي حالة بن لادن وعلى وجه الخصوص الملا عمر، خابت آمالهما بسرعة في أن يريا قيام العالم الإسلامى إلى جهاد عالمى ضد الغرب بينما تكون القوات الأمريكية وحلفاؤها متورطين في أفغانستان. فقد قامت قوات حلف الشمال بعد أن سبقتها عمليات القصف الجوى لقوات طيران الولايات المتحدة، بهجوم أرضى أطاح بخطوط الطالبان. وفي 13 من نوفمبر، أى بعد شهرين ويومين من 11 سبتمبر سقطت كابل. شبكة سى إن إن C N N التى كانت قد وصلت في ناقلات جيش التحرير نقلت صور الأفراح التى انطلقت بعد ذلك ومنها تلك التى أثارت الخيال: طوابير الانتظار أمام محلات الحلالة التى عادت لتوها لفتح أبوابها: رجال فى مرح صاخب، ذقونهم تبيضها رغاوى الصابون، يخلقون لحام - التى كان الطالبان قد أفتوا بوجود إطلاقها وإلا استحق، من لا يمثل لذلك، الضرب بالعصى؛ وآخرون ذهبوا لإصلاح أجهزة تليفزيونهم انتظاراً لإعادة بث التليفزيون الأفغانى المحظور بسبب التحريم الدينى للصور. نجحت قاعدة كوندوز وفنדהار العسكريتان في المقاومة بضعة أيام إضافية بسبب وجود جهاديين عرب فيهما مصممين على الكفاح حتى الموت لاقتناعهم التام بأنه لا يوجد بالنسبة لهم لا عفو ولا رحمة. وجابت جميع أنحاء العالم صور الأسرى العرب الذين باعهم الأفغان للجند الأمريكيين. كانوا منطوعين للجهاد جاءوا من باكستان أو من غيرها مربوطين بأسلاك من حديد يصفون على وجوههم ويضربون بل ويقتلون أحياناً على أيدي هؤلاء الذين كانوا قد هرعوا «لنجاتهم»، ولم يبق شيء ينكر من التصريحات الرنانة عن التضامن الأزلى بين مسلمى العالم أجمع المتحدين في حرب مقدسة ضد الغوب

التي كان الإسلاميون من كافة المشارف قد دعوا إليها منذ أن بدأ القصف الأمريكي على أفغانستان.

إنهار نظام الطالبان بأسرع مما انطلق - حتى لو أن الملا عمر وأسامة بن لادن قد قرأ من ملاحظتهما وان ظل القموض مخيماً تماماً على مستقبلهما. في عام 1994 استولى هذا النظام على السلطة بإرادة باكستانية - وبمباركة الولايات المتحدة. أطاحت به القوة الأمريكية - بارتياح باكستان الكبير - في 6 ديسمبر 2001، فاختفت آخر حركة إسلامية راديكالية وصلت إلى السلطة في العالم المململ السني.

في تلك الأثناء كانت قوات التحالف تطارد محاربي شبكات القاعدة في جبال ثورابورا عند الحدود الأفغانية الباكستانية بنجاح غير حاسم فيما يتعلق باعتقال المسؤولين الأساسيين. وفي نهاية الأمر تم اعتقال ثلاثمائة من المشتبه فيهم ونقلوا إلى القاعدة البحرية الأمريكية في جوانتنامو لاستجوابهم. بعد تصريحات بن لادن المنتصرة غذاء الحادي عشر من سبتمبر جاء الصمت الإذاعي - ولو أن بعض مرئيه ظلوا يبعثون بانتظام إلى الجزيرة، بتسجيلات مليئة بالوعيد والحدق على أمريكا وعلى اليهود بوجه خاص. فشلت عملية الاستفزاز الهائلة ضد الولايات المتحدة والغرب وراحت الجماهير المسلمة، التي كان نشاطها يأملون في أنها ستهد لتلبية نداء الملا عمر، تشهد الانهيار الدموي ليوثوبيا الجناح الإسلامي الراديكالي. في خريف هذه الحرب المقدسة الذي سيطع بضمته إلى الأبد على عام الألفية الجديدة الأولى، سيشهد العالم على تاريخ مختزل لظهور ومقوط الإسلام السياسي الذي كان قد وصل إلى ذروة العنف. المعركة التي خسرها نشطاء هذا التيار حينذاك هي حصيلة عملية طويلة الأمد شهدت انتشار التيار الإسلامي ثم انخساره عبر الربع الأخير من القرن العشرين. وهي العملية التي يتطلع هذا الكتاب إلى تقديم وصف لها.

تمهيد

مرحلة التكوين

ثورة ثقافية

فى التاسع والعشرين من أغسطس 1966 تم إعدام سيد قطب، مفكر الإسلام السياسى الحديث شفقاً فى مصر فى عهد عبد الناصر. ولم يحظ الحدث يومها سوى بسطور قليلة من الصفحات الداخلية فى الصحافة الدولية. وسرعان ما طواه النسيان. وقد جاءت الاحتجاجات على وجه الخصوص من مناصريه ومن الأعضاء القدامى فى الإخوان المسلمين، وهى جماعة تم حلها قبل ذلك باثنتى عشر عاماً، وكان يعتقد حينذاك، فى صالات التحرير الصحافية وفى مراكز القرار السياسى، أنها من آثار الماضى. إلا أن عملية الإعدام تلك قد أكدت القطيعة بين النزعة القومية المنتصرة فى ذلك الوقت - التى كان يمثلها عبد الناصر فى العالم العربى فى صورتها الاشتراكية - والنزعة الإسلامية التى جدها سيد قطب. عند نهاية العقد التالى. كانت علاقات القوى بين الأيديولوجيتين قد تبدلت وأصبحت النزعة الإسلامية يوتوبيا تعبوية جديدة. واعتقد الكثيرون - من المتحمسين والراضخين للأمر - بأنها حيلى بالتطورات المستقبلية للعالم الإسلامى. إسهام قطب سيؤدى دوراً جوهرياً فى ذلك إلى جانب إسهام علمين كبيرين آخرين هما الباكستانى المودودى (1903-1979) والإيرانى الخومينى (1902-1989). ولقد مارس كل من المودودى وقطب - والذان تتماس أفكارهما - تأثيرهما فى البداية داخل العالم السنى، على حين كان الخومينى، الذى كانت أيديولوجيته تتبلور فى مجال آخر، إذ كانت تعمل فى البداية داخل إطار الإسلام الشيعى. يشترك ثلاثتهم فى رؤية سياسية للإسلام فى المقام الأول، داعين إلى قيام الدولة الإسلامية. فكثروا بهذا المعنى يعارضون فى الوقت ذاته النزعة القومية العلمانية السائدة فى الستينيات والمفاهيم التقليدية للإسلام التى لا تعطى للقتال السياسى الأولوية المطلقة. ومع ذلك فهم يمثلون ثلاثة ميول مختلفة: نادى قطب بقطيعة كاملة مع الوضع القائم، فعرف كيف يجذب إليه قطاعاً من الشباب المتعلم المحتاج، ولكن أفكاره لم تتواءم مع معظم

رجال الدين والطبقات الوسطى. المودودي الذي يرى أن إقامة الدولة الإسلامية يتعين أن تتم بالتدرج، جذب إليه قطاعاً من الطبقات الوسطى دون أن ينجح في إقناع جماهير الشعب الباكستاني. أما الخوميني فسينجح في تجنيد الفقراء والطبقات الوسطى وكذلك المثقفين الراديكاليين ورجال الدين أيضاً. هذا هو ما سيفسر جزئياً انتصار الثورة الإسلامية في إيران وحدها.

سنناول أولاً في الصفحات التالية كيف اتخذ كل مفكر من مفكري نزعة الإسلام السياسي المعاصرة الثلاثة لنفسه موقفاً بالنسبة لمحيطه السياسي والديني في سنوات 1960، خلال مرحلة التكوين الفكري لحركة لن تظهر بصورة ملموسة داخل المجتمع سوى في العقد الزماني التالي. وسوف نرى الطريقة التي انتقدوا بها الأيديولوجيات القومية السائدة حينذاك. ثم نستعرض السياق الإسلامي العام في ذلك الوقت الذي يتعين عليهم أن يحددوا موقعهم منه: أي الدين الشعبي في الطرق والجماعات، وإسلام العلماء. الواقع أن أيديولوجية التيار الإسلامي لم تخرج من عدم وإنما جفرت مسارها بطريقة متناقضة في تراث؛ أخذت عنه بعض عناصره، مشددة على بعض منها أو مسقطه للبعض الآخر. ولاقت نجاحات متنوعة بحسب البلاد والمواقف..

خاض التيار الإسلامي معركته أولاً في المجال الثقافي، بالمعنى الواسع للكلمة قبل أن ينزل إلى حلبة المجتمع والسياسة. وكانت تلك المعركة موجهة ضد القومية، وبهدف إحلال رؤية للعالم -أو وحدة للمعنى- محل أخرى، وتمت هذه الثورة الثقافية الإسلامية من خلال مجموعات محدودة من الناشطين والمثقفين لم يكن يلتفت إليهم أحد، إلا قليلاً في نهاية الستينيات إلا أنها عرفت كيف تتوقع بطريقتها الخاصة، بعض الصدمات الهامة التي سوف تحدث في المجتمع بعد عشر سنوات وأعدت نفسها لتقديم الردود على تلك الأحداث.

حتى بداية السبعينيات كانت الثقافة القومية هي السائدة في معظم البلاد المسلمة. وكانت قد تبلورت على يد نخب محلية من أهل البلاد عرفت كيف تتناضل بنجاح ضد الاستعمار الأوروبي وتمنعه من فرض سيطرته على البلاد (مثل ألتانورك في تركيا في بداية العشرينيات) أو كيف تقود بلداً إلى الاستقلال (مثل معظم البلاد الأخرى بعد الحرب العالمية الثانية).

إن القوميين، عرباً كانوا أو أتراكاً أو إيرانيين أو باكستانيين أو ماليزيين أو إندونيسيين أو غيرهم، قد فتقوا العالم الإسلامي التاريخي (أو دار الإسلام) إلى وحدات من المعاني المتباينة، قائمة على استخدام ونشر كل لغة مكتوبة حديثة، لغة الصحافة والكتب والبث الإذاعي النمطي¹. امتلكوا هذه اللغة ووضعوها في خدمة مثل عليا تم ترجمتها من اللغات الأوروبية وتكيفها حسب الحاجة، وقلبوا على المستعمر أو الإمبريالي أفكار الحرية والمساواة النابعة من ثقافة التنوير. مشروع التحرير هذا -الذي كان يتم «باللغة الوطنية» ويشكلها في صورته تلك- سمح بتتحية رجال الدين أو العلماء جانباً، هؤلاء الذين كانوا يمارسون عادة هيمنتهم العلمية على اللغة المكتوبة العلمية وجعلوا منها ناقلة التعبير المقدس عن قيم المجتمع.

كان المثقفون الوطنيون من جانبهم متخرجين في مدارس من النموذج الأوروبي. تم زرعها في العالم الإسلامي، إلا أنهم -وبالرغم من مؤهلاتهم- لم يتوصلوا إلى الحصول على الوظائف المتوسطة والعليا التي تسيطر عليها السلطة الاستعمارية والتي كانت لغتها الرسمية هي لغة البلد الاستعماري. كما كان كفاحهم من أجل الاستقلال السياسي يستهدف أيضاً جعل اللغة المكتوبة الحديثة المحلية لغة وطنية رسمية، حتى تتأكد باستخدامها الهوية الجديدة لمواطني الدول المستقلة حديثاً. قامت النخب الوطنية التي وصلت إلى السلطة -بعد أن «علمت» اللغة المكتوبة- بالاستيلاء عليها للتعبير بها عن قيم الأمة والدولة والحداثة كما كانوا يتصورونها. مع مرور الزمن تحولت تلك اللغة المكتوبة الحديثة -بفعل الرقابة المشددة للغاية في أغلب الأحيان التي كان يمارسها هؤلاء القادة المتمسكون على وسائل الإعلام والكتب- إلى أداة بطيئة بين أيديهم للدعاية وإضفاء الشرعية السياسية لسيطرتهم على المجتمع.

في هذا التوقيت بالذات ظهر سيد قطب والمودودي، وبإنتاجهما المكتسوب واستوليا بدورهما على تلك اللغة لجعلها منها وسيلة لنشر قيمهما وهي التي تقوم لا على الوطن وإنما على إعادة تنشيط مرجعية دينية للإسلام - بصفته معياراً للهوية الثقافية والاجتماعية والسياسية يستبعد أي معيار آخر.

أول جبهة فتحت في هذه المعركة الثقافية كانت معركة التاريخ والزمن. فقد أراد الوطنيون بعد إعلان قيام الدول الحديثة إقامة تاريخ يكونوا هم الفاعلين

فيه مؤكدين بذلك على قطيعة كاملة ومقصودة مع الماضي. لم تعد تركيا الإمبراطورية العثمانية ولم تعد الدول العربية مستعمرات أوروبية، كما أن باكستان انفصلت عن الهند: عصر جديد قد بدأ. أما بالنسبة لمسيد قطب² ولمن ساروا على دربه فإن التاريخ الحديث للبلاد الإسلامية، منذ الاستقلال، ليس له أى قيمة مثالية. بل إنهم قاموا بالتحقير من شأنه والتدنيد به بواسطة تعبير باللغة العربية أخذوه من القرآن: الجاهلية وهو يشير إلى حالة من «الجهل» كان يعيش فيها العرب قبل نزول وحى الإسلام على النبي محمد فى بداية القرن السابع من الميلاد. يرى قطب أن مسلمى عصر القوميات يجهلون الإسلام جهل الوثنيين العرب فى الجاهلية الأولى. فكما كان هؤلاء يعبدون أصناماً من حجر فإن معاصرى قطب يعبدون فى رأيه أوثاناً رمزية التى هى الوطن والحزب والاشتراكية. إلخ. وهكذا فإن قطب بإنكاره إدعاء الوطنيين بأنهم يؤسسون تاريخاً وبإلقائه لهم فى ظلمات عصر ما قبل الوحي، كان يقوم بثورة ثقافية. وهو عندما كان يكتب فى الستينيات أعماله الرئيسية والتى أصبحت منذ ذلك الوقت من أكثر الكتب مبيعاً فى العالم المسلم كله (" فى ظلال القرآن " ، وهو من تفسيره للقرآن و" معالم على الطريق " و" الذي يعد بمثابة كتاب "ما العمل ؟" بالنسبة للحركة الإسلامية)، فإن قطب كان يتطلع إلى ظهور «جيل قرأنى جديد» يمكنه تشييد جماعة مذهبية إسلامية، على أنقاض النزعة القومية، كما أسس الرسول وجيله جماعة المؤمنين على أنقاض الوثنية العربية التى هدمها.

كان قطب بوضعه الآمال فى «جيل»، يضع كلامه فى إطار الزمن: فهو يوجه حديثه إلى الشباب الذين ولدوا بعد الاستقلال، إلى هؤلاء الذين لم يعد بإمكانهم الاستفادة من العملية الهائلة لإعادة التوزيع الاجتماعى التى تمت غداة جلاء المستعمر وإعادة اقتسام تركته. كان عليه لإقناعهم أن يعبر عن نفسه بالأسلوب الذى تربوا عليه وأن يقلبه قلباً. إنه يفتتح أسلوباً جديداً للكتابة الإسلامية المبسطة والمجردة بعيداً عن بلاغة العلماء التقليديين الطنانة والمعقدة والمليئة بالإشارات إلى التراث والمحملة بالتفسيرات، وعلى حين كان هؤلاء يعبرون عن قيم الإسلام بأسلوب عتيق يعبر عن حقيقة نائية، وضع قطب حديثه

² كتاب للزعيم الشيوعى الروسى نينس يحدد القواعد الأساسية لثناء التعظيم الشيوعى والأسس التى تستمدت منها التحالفات مع القوى السياسية الأخرى (المراجع).

في متناول قرائه بعد أن استولى على وسيلة الاتصال المياسى، تلك اللغة المكتوبة الحديثة، جاعلاً إياها أداة دعوته.

ولكى يحقر من شأن القومية كمثل أعلى، إستخدم مفهومين ابتدعهما المودودى وهما: «الحاكمية» و«العبودية»³ وجعل منهما معيار التفرقة بين الإسلام واللا إسلام، بين الخير والشر، بين العدل والظلم. فى الإسلام الله وحده هو صاحب السيادة وهو الوحيد الذى يعبد البشر. الحاكم العادل الوحيد هو الذى يحكم بما أنزله الله. وفى المقابل عندما تكون السيادة فى يد وثن (الأمة أو الحزب أو الجيش أو الشعب) تعبد يكون محلاً «لعبادة» الجماهير (أى التى تَبْرُع وسائل الدعاية للنظم المستبدة فى إخراجها) عندئذ يسود الشر والظلم والبهتان - أى اللا إسلام أو الجاهلية.

إن قوة هذا النمط من التفكير -سبب جاذبيته الهائلة التى كانت له على شباب السبعينيات- تكمن فى القطيعة الكاملة التى يحدثها فى مجال الخيال: إنه يهدم اليوتوبيا القديمة التى أضحت نظاماً ملطوياً استبدادياً، كما كان الرسول يهدم أصنام الوثنية، وجعل مكانها يوتوبيا الإسلام. لا توجد أى حاجة فى هذه الحالة لتحديد تلك اليوتوبيا ولا إلى بيان برنامجها بوضوح بما أن الإسلام قائم بالفعل: يكفى فقط الرجوع إلى التجربة الأصلية للرسول وصحابته واستلهاها. نقطة الضعف فى هذا الاستدلال تكمن فى الحرية المتروكة لتأويل ما كانت عليه هذه التجربة وفى كيفية إعادة إنتاجها القرن العشرين. مات قطب قبل أن يتمكن من توضيح فكره بالتحديد حول هذه النقطة والذين ينتسبون إليه يشكلون خليطاً متنافراً، (من متعصبين مهوسين يعتبرون المجتمع كله كافراً، إلى المناضلين الذين سيختصون السلطات وحدها بهذا الوصف) يتسببون فى حدوث لغط سيؤثر بالسلب مع مرور الوقت على التيار الإسلامى السياسى فى مجموعه.

ما جاء به قطب يعتبر محورياً لإلقاء الضوء على تكوين تيار الإسلام السياسى المعنى فى العالم المسلم كله. بالرغم من أنه قد تكوّن بشكل خاص من خلال تجربته المصرية. لقد كان وريثاً لفكر الإخوان المسلمين وقام بتلقيحه مستلهماً ولو بشكل جزئى أعمال معاصره الباكستانى المودودى ليكون تركيبة خاصة تتسم بأنها أكثر فاعلية وأكثر راديكالية.

الإخوان المسلمون

الرحم الذي خرج منه الإسلام السياسي الحديث

... عندما كان قطب يكتب مؤلفاته في النصف الأول من الستينيات التي جعلت منه وبعد وفاته أكثر منظري الإسلام السياسي المعاصر تأثيراً، كان حبيبس المسجون الناصرية لانتمائه لجماعة الإخوان المسلمين⁴. تلك المنظمة التي أسست عام 1928. في الحقبة الاستعمارية والتي شنتها دولة عبد الناصر الفتية، كانت قد وضعت على يد مؤسسها حسن البنا (1906-1949) ومن خلال تجربتها فبى التنظيم الجماهيري، نموذجاً للتفكير والعمل الإسلاميين في القرن العشرين، وإذا كان قطب قد أخذ عن حسن البنا أفكاره الأولى، فقد كان هو أيضاً فبى نهاية حياته في موقف يسمح له بتقييم أسباب فشل الحركة وبأن يكيف موقفه مع الوضع الجديد الناجم عن اختفاء الاستعمار وقيام دولة مستقلة مناهضة.

باسترجاع الأحداث نجد أن تجربة الإخوان تسمح بتحديد الموقع الذي كلن لفكر قطب ومريديه العديدين، إلا أن هناك تيارات فبى الإسلام السياسي المعاصر أقل راديكالية أعلنت انتمائها إليه وتقرؤه قراءة مختلفة..

السياق الذي ظهرت فيه الجماعة في نهاية العشرينيات كان سياق حيرة كبرى داخل العالم الإسلامي؛ فالواقع أن تلك المرحلة واكبت وصول الاستعمار الأوروبي إلى قمته ولكنها رأت كذلك اختفاء الخلافة العثمانية في استنبول، بعد أن ألغاها أتاتورك عام 1924؛ في هذا السياق إذن كان عالم الإسلام في الوقت ذاته قد تفتت على يد القوى المسيحية وانقلبت أحواله من الداخل: فقد حلت محل الخلافة، التي كانت ترمز إلى وحدة المؤمنين في العالم جمهورية تركية وطنية وعلمانية. جاء تأسيس جماعة الإخوان المسلمين صورة من صور الرد على حالة التشوش تلك. الواقع أن الجماعة استولت لحسابها على البعد السياسي للإسلام بأن حلت محل خليفة لم يعد له وجود وكان من المفروض أنه يجسد هذا البعد. في مواجهة الأحزاب الوطنية المصرية التي كانت تتنادى في ذلك الوقت بالاستقلال وبخروج المستعمر الإنجليزي وبمستور ديموقراطي كان رد الجماعة شعاراً لا يزال الإسلام السياسي يستخدمه: «القرآن دستورنا». كانوا يعنون بذلك طبقاً لأحد تعبيراتهم الأخرى «الإسلام نظام كامل متكامل» ولا داعي بتاتاً للبحث عن قيم أجنبية خارجية أى خاصة بالآخرين كأساس للنظام الاجتماعي

مادام هذا النظام موجوداً في القرآن، الذي هو وحده -طبقاً لفكرهم- النظام الكلى. هذه العقيدة يتفق حولها الإسلام السياسي في جملته وبكافة عناصره: إن حل المشاكل السياسية التي يقابلها المسلمون تكمن في إقامة دولة إسلامية تطبق الشريعة (القانون المستمد من النصوص الإسلامية المقدسة) كما كان يتعين على الخليفة، تطبيقاً للتقاليد، أن يفعله.

أصبحت جماعة الإخوان المسلمين خلال بضع سنوات تياراً جماهيرياً مرتبطاً على وجه الخصوص بالبرجوازية الصغيرة في المدن ذات الأصول المتواضعة التي خرجت من أميتها مؤخراً وهي مدموعة بروية دينية للعالم. عرف البنا ومريدوه، كيف يسيرون هذا التدين: عرفوا كيف يمررونه من مستوى المجتمع التقليدي، الذي كانت يعبر عن قيمه وقواعده، إلى مستوى المدينة الاستعمارية. إنسلام الإخوان كان رافضاً لأن يتقيد بالتقوى والعبادة وإنما قدم حدثاً «إسلامية» بديلة لحدث أوروبا. لم يحدث قط أنه تم بالفعل تحديد معنى ذلك التعبير ولقد سمح هذا الغموض ذاته للجماعة أن تجمع تحت لواءها مجموعات اجتماعية ذات جذور وتطلعات متباينة. الواقع أننا إذا اعتبرنا أن الحدث هو التفريق بين المجالات الاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية الخ ... فإن مشروع الإخوان في الثلاثينيات من القرن وكذلك مشروع خلفائهم المعاصرين يتعارض مع الحدث، بما أن مشروعهم يصهر في كتلة واحدة «كاملة وتامة» المجتمع والدولة والثقافة والدين الذي منه ينبع كل شيء. النظام الاجتماعي الذي يتطلعون إليه بلا تناقضات ويحتقرون الأحزاب السياسية لأنها تفتت وحدة المؤمنين - وتضعفهم أمام أعداء الإسلام. هكذا تمكن تيار الإخوان في الوقت ذاته، من أن يثبت قواعده داخل مجموعة اجتماعية كانت معزولة سياسياً ومهشمة وغير راضية (البرجوازية الصغيرة الدنيا في المدن وصغار الموظفين والمدرسين) ومن أن يكون له علاقات ودية مع المحيطين بفاروق الأول ملك مصر الذي كان يرى في الجماعة وسيلة جيدة يوازن بها قبل الوطنيين العلمانيين. كان الإخوان يتحدثون إلى الجميع بلغة وحيمة المؤمنين كافة، مبرزين على الجانب الأخلاقي والديني لرسالتهم.

سند هذا التناقض لدى العديد من الحركات الإسلامية المعاصرة. ولقد تمت ملاحظته منذ وقت مبكر، وقد أثار تأويلات متناقضة وبالأخص من

المفكرين العرب اليساريين، وكانوا عادة ما يعتبرون الإخوان حركة شعبية تجند الجماهير لكى يذبيوا. وعيهم الطبقي في شعور ديني غامض وبذلك يخدمون النظام القائم. وكانت التحليلات تشير أحياناً إلى الفاشية الأوروبية التى كانت سائدة فى سنوات الثلاثينيات ذاتها. ولكن منذ الثمانينيات ظهرت قراءة «تقدمية» لأيديولوجية إخوان الأمس، يرى أصحابها فى التيار الإسلامى المعاصر امتداداً لها. ولأن الإخوان كانوا يسمحون لمجموعات اجتماعية، لا تملك ناصية ثقافة أهل الصفوة نوى الثقافة الأوروبية، بأن تندمج مع المجتمع الحديث، فقد ساعدوا فى دعم العملية الديمقراطية: بفضلهم قد تتاح للشعب فرصة الوصول إلى السلطة عن طريق ثقافته الإسلامية. ولازال هذا الجدل دائراً اليوم⁵. إلا أن هذين المنظورين يختصران الإسلام السياسى فى التعبير عن المصالح النهائية لقطاع اجتماعى واحد: فهو فى الحالة الأولى يمثل الرجعيين الذين يحركون لحسابهم تياراً شعبياً، ويتم تصوير الشعب بطريقة مثالية من خلال أصلاته الثقافية المفترضة، فى الحالة الثانية.

إلا أن تاريخ الإخوان يوضح، ابتداء من مرحلة ما بين الحربين، الطابع الغامض جداً، من الناحية الاجتماعية، لتلك الحركة الإسلامية الأولى فى القرن - والذى سنعود فنلقاه من جديد على نفس حالته تلك عندما ستعرف هذه الحركة أكبر ازدهار لها فى الثمانينيات. فقد كانت الحركة قوية عندما عرفت كيف تجمع باسم المرجعية الثقافية للإسلام وبالمناداة بمجتمع إسلامى متصالح- مجموعات اجتماعية كانت ستظل لولا ذلك متنافرة: فقراء المدن وقرويون وطلبة ودائرون فى فلك القصر الملكى إلخ. إلا أنها تدهورت عندما دخلت مكوناتها المختلفة فى صراع، فلم تعد الهوية الثقافية والدينية كافية للحفاظ على وحدتها. تعرضت هذه الوحدة للخطر منذ أن اغتيل مؤسسها حسن البنا عام 1949 فى جو عام من العنف السياسى الذى اتسمت به السنوات الأخيرة من الملكية فى مصر. وقد شارك الإخوان بنصيب فى ذلك العنف مثلهم مثل الأحزاب الأخرى. فمارس الجهاز السرى، الجناح للمسكرى للجماعة، الإرهاب. ويرى من يميلون لقراءة أيديولوجية الإخوان على أنها «فاشستية» فى ذلك ما يؤكد آراءهم، على حين يقلل من اعتبارهم تقدميين من أهمية مروهم إلى العنف مرجعين ذلك إلى أحد الاتجاهات الهامشية داخل الحركة.

عندما أيسقط الضباط الأحرار، ناصر وزملاؤه، النظام القديم واستولوا على الدولة فى يوليو 1952، وجد الإخوان أنفسهم فى تنافس بين قبايلهم الاجتماعية وأيديولوجيتهم. فى مرحلة أولى أخذوا يصفقون لاستيلاء أبناء الشعب على السلطة فهم يشبهون تماماً أغلبية أعضاء الجماعة، وكما صفقوا لحل الأحزاب السياسية التى تفرق بين جماعة المؤمنين ويرون فى مصر عبد الناصر فرصة لإقامة مجتمع بدون فوارق بضمانه قيام النظام الإسلامى الذى كانوا يأملون فيه. لكن سرعان ما دخل المشروع الوطنى للرئيس فى منافسة مع الفكر الإسلامى للإخوان. كان الاثنان يتنافسان على قاعدة واحدة لهما (التي تتمثل فى البرجوازية الصغيرة فى المدن)، ويسعيان إلى الحصول على إجماع المجتمع. الصراع بين الرؤيتين المتوازيتين انتهى بإزاحة الدماء بمناسبة محاولة اغتيال عبد الناصر التى نسبت للإخوان فى خريف 1954. تم حل الجماعة واعتقل أعضاءها أو تم نفيهم كما أعدم كثير من القادة. والتقدير الذى ساد فى ذلك الوقت هو أن إسلام الإخوان المسلمين أصيب بهزيمة تاريخية نهائية وأنه لم يكن سوى أحد بقايا العهد الاستعماري البائد. لم يعد له مكان فى مجتمع يدخل إلى الجذائى بخطى ثابتة وسريعة تحت راية الوطنية المتسلطة والتي ستتطور نحو الاشتراكية والتحالف مع السوفييت.

والواقع أن الحركة، بعد أن قطعت رأسها، مرت بمرحلة عبور للصحراء دامت عقدين من الزمن فى مصر، إلا أنها أعطت لها فرصة الانتشار الواسع فى الخارج وزيادة وسائلها وخاصة بدراسة فشلها فى مواجهة الناصرية. هذه المراجعة والروى المتناقضة التى استخلصت منها ستحدد الخطوط العامة لمعظم النزاعات التى لا تزال موجودة على الساحة اليوم داخل الاتجاه، من الأكثر راديكالية إلى الأكثر اعتدالاً والتي ستحدد موقعها بعد ذلك طبقاً لموقفها من سيد قطب. ولكن من منظور إجتماعى يعود فشل الإخوان فى المقاومة لدى المواجهة مع عبد الناصر - بصرف النظر عن مخاطر المؤامرات السياسية - إلى واقع أن الناصرية الوليدة توصلت إلى أن تجذب إليها هذه البرجوازية الصغيرة التى تعيش فى المدن، وهؤلاء الطلبة وأولئك الفلاحين الذين كانوا يشكلون الكتلة فى صفوف الناشطين والمؤيدين للجماعة، وإلى أن تفتح أمامهم أفاق الارتقاء والاندماج الاجتماعيين. للذين أصبحوا متاحين منذ الاستيلاء على السلطة. إن

قوة جاذبية أى أيديولوجيا - ومحدوديتها أيضاً- تعود إلى صلتها بالممارسة الاجتماعية: إن نجاحات وإخفاقات الإسلام السياسى فى القرن العشرين من الإخوان المسلمين حتى الفترة المعاصرة تعتبر مثالا على ذلك، بعيداً عن التأويلات الخافية التى تجعل من هذه الحركة -خيراً أو شراً، المحصلة النهائية للضرورة لتاريخ العالم الإسلامى.

سيد قطب

للزاعات بين الورثة

جاء نجاح الإخوان المسلمين نتيجة لقدرتهم على جمع الشرائح الاجتماعية المتنوعة حول برنامجهم، وعلى القيام بنشاط الدعوة مصحوباً بنشاط خيرى مكثف من مستوصفات وورش ومدارس تُقام حول المساجد التى تسيطر عليها الجماعة. كانوا فى مرحلة توسعهم الكبرى يرون أنفسهم التعبير الأصيل عن الشعب المصرى، يصحبونه فى تطوره المرتقب نحو المجتمع الإسلامى الأمثل. كانوا يصبون تنديدهم على السيطرة الاستعمارية، أما الملكية المصرية، صنيعتها فكانوا يتحاشون مهاجمتها: بل إنهم قاموا بنسج شبكة العلاقات الوثيقة مع المحيطين بالملك فاروق وقد تم تقديم البنا إليه.

غير القمع الناصرى المعطيات تماماً: التيار الإسلامى النابع من الجماعة المتحلة وجد نفسه مضطهداً من دولة تناصبه عداً مستميتاً وجماهير ابتعدت عنه. وهو اغتراب مادى (حيث إن كوادى المنظمة كانوا إما منفيزين أو فى السجون) وروحى: فحتى مع أخذنا فى الاعتبار الدعاية والإكراه فإن الشعب المصرى كان قد ساند عبد الناصر، الذى غدا جلاّد الإخوان المسلمين. وفى هذا السياق بلوز قطب صورة للجاهلية، أو البربرية السابقة على الإسلام. وهو يسم بها العالم فى عصره بما فى ذلك البلاد التى تدعى أنها مسلمة. وهى تستوجب القضاء عليها كما قضى الرسول على الجاهلية الأولى وإقامة الدولة الإسلامية على أنقاضها. ومقارنة بالممارسة السابقة للإخوان عندما كانوا منتشرين داخل المجتمع ودون عداً أساسى تجاه الملك. تمثل فكرة الجاهلية قطعية، إذ أنها تعنى عدم حساب أعضاء الكيان الاجتماعى مسلمين، وذلك

معناه في العقيدة الإسلامية اتهام خطير للغاية وهو التكفير. بهذا المصطلح النابع من كلمة كفر يُحكم على مسلم أو على شخص يدعى أنه مسلم أنه خُسرَج عن الدين ويُلفظ من صفوف جماعة المؤمنين أي من الأمة. بالنسبة للذين يفهمون القانون الإسلامي فهماً حرفياً وفي صيغته الأكثر تشدداً فإن مثل هذا الكافر لا يعود يتمتع بأى حماية قانونية، أى طبقاً للتعبير الشائع أصبح «دمه حلالاً» ويستحق أن ينفذ فيه حكم الإعدام.

يمثل «التكفير» نوعاً من الحكم النهائي. الفقهاء أو العلماء الذين لهم وحدهم حق إصداره بعد إتخاذ كافة الاحتياطات القانونية المناسبة تردوا دائماً وبصورة ملحوظة في استخدام هذا الحق، ذلك لأن استخدامه في غير محله ودون قيود يؤدي إلى نشر الفتنة والنزاعات في صفوف المؤمنين. إذ من الممكن أن يكفروا بعضهم البعض دون أي تحفظ مما يؤدي بالأمة إلى الفناء. إلا أن قطب ترك الباب مفتوحاً أمام كافة التأويلات لما يعنيه بمصطلح الجاهلية وما يترتب عليه، أي التكفير، مع ما يحدث من آثار غير متوقعة، فقد مات قبل أن يحدد ويوضح فكرته.

توجد ثلاث نماذج لدراسة أفكاره قام بها الذين يعلنون انتسابهم إليه وهم الذين كانوا يتجادلون حول فكره داخل معسكرات الاعتقال وفيما حولهم. اعتبر أكثرهم تطرفاً أن الكفر قد انتشر في كل مكان فيما عدا نواتهم الصغيرة المشكّلة من المؤمنين الحقيقيين. وأصدروا حكماً عاماً بالتكفير شمل حتى هؤلاء المعتقلين معهم. على حين إقتصروا آخرون على تكفير الحكام فقط - فهم كفار لأنهم لا يحكمون بما تتضمنه النصوص المقدسة- دون باقى المؤمنين. يوجد في النهاية جمع آخر وخاصة من بين الإخوان المسلمين المفرج عنهم أو الذين كانوا يعيشون خارج مصر والذين كانوا يعترفون بحسن الهضيبي مرشداً عاماً للجماعة خلفاً لحسن البنا، اقترحوا تفسيراً رمزياً لأكثر الأجزاء إشارة للجلل في أعمال قطب. القطيعة مع المجتمع -أى مع الجاهلية- يجب أن يؤخذ بالمعنى الروحي لا المادى للكلمة. فبالفعل كان الإخوان يرون أنفسهم دعاة لا قضاة: يجب نشر الدعوة في المجتمع لجعله أفضل إبلاماً لا الحكم عليه بالكفر..

فى نهاية الستينيات لم تكن هذه التيارات الثلاث تعبر عن نفسها سوى داخل إتجاه سرى فى أغلبه: وكانت المواجهة بين شباب يناصرون الدولة العداء، بل يريدون معاقبة المجتمع لقبوله الملبى لهذه الدولة «الكافرة»، وبين ما بقى من مؤسسة الإخوان. أعضاء هذه المؤسسة وقد تطورت أركانهم فى العربية السعودية أو فى الأردن⁶، ولكنهم فى وجل من مثل هذا التشدد، فضلوا الحلول الوسط السياسية كلما أمكن ذلك، على أى مواجهة مع الدولة، ذلك لأن عملية القمع التى جرت فى مصر عام 1954 تركت لديهم نكزى الصدمة العميقة. انتظرت تلك المؤسسة أن تحين الساعة -أى حتى وقوع الهزيمة الكارثة للقوات العربية أمام إسرائيل فى حرب الأيام الستة فى يونيو 1967، وهى التى عصفت بالدول النابعة من القومية العربية وهزت من مكانة عبد الناصر الذى قدم استقالته ثم سحبها فى جو مأساوى. هنا بدأ الإجماع المنعقد حول القيم الوطنية السائدة حتى الاستقلال والتى تقوم على أساسه شرعية السلطة، بدأ يفتت؛ ومن خلال هذا الصدع الثقافى اندفع مرة أخرى الفكر الإسلامى الراديكالى، مع أيتولوجيات معارضة أخرى، وتشكل من جديد على أساس عملية التفتيح التى بدأها قطب. إلا أن هذا الفكر لم يعد من الممكن تفسيره فى بداية السبعينيات داخل السياق العربى وحده؛ فقد تخصب بمشاركة جاءت من شبه الجزيرة الهندية، من المودودى.

المودودى، سياسى

إسلامى.

لما كانت الجزيرة العربية هى المكان الذى نزل فيه الوحي الإسلامى ولما كانت العربية هى لغة القرآن فكثيراً ما ينزع المرء إلى تحديد العالم الإسلامى بحدود العالم العربى - وحتى وإن اعترف بوجود إسلام «محيط» تربطه به علاقات التبعية. ومع ذلك فإن العرب لا يمثلون قط فى نهاية القرن العشرين سوى أقل من خمس المليار مسلم الذين يعيشون فى العالم ويتمركزون ديموجرافياً فى شبه القارة الهندية وفى جنوب شرق آسيا. النظرة الاختزالية ذاتها تظهر فى أحيان كثيرة، عندما يدور النقاش حول الإسلام السياسى المعاصر: إلا أن هذا الأخير لا يتحدد فقط بالعالم العربى ولا بالشرق الأوسط،

إذ إن له جذوراً عميقة تتوغل داخل الهند وباكستان. من خلال المودودي وفروع أخرى أقل شهرة، مثل المدرسة الديوبندية التي تعلم فيها الطالبان، كان للنصوص المكتوبة باللغات الأردية والمترجمة بتوسع إلى العربية والإنجليزية تأثيراً جوهرياً على التطور العام للإسلام السياسي، عبر القرن (العشرين).

على العكس مما حدث في مصر حيث جرى القمع الناصري للإخوان في عام 1954 والذي نتج عنه مرحلة انقطاع التواصل فيما بين الفترة الاستعمارية والفترة المعاصرة، فإن الإسلام السياسي في شبه الجزيرة الهندية تطور بشكل دائم ومستمر من الثلاثينيات حتى اليوم. وفي فترة عقود الاضطهاد في القاهرة كانت كتابات المودودي (1903-1979)⁷ هي التي حملت المشعل لكي تعمق النظريات والمفاهيم التي ستعمل على تكييف الأيديولوجيات الإسلامية مع الظروف السياسية الجديدة التي أوجدها ظهور الدول المستقلة «غير الدينية». فقد وضع مبكراً جداً الأسس الثقافية للدولة الإسلامية، وقد حددها من خلال معارضة «النزعة القومية الإسلامية» التي ولدت منها باكستان ابتداءً من 1947.

ويضع المودودي نشاطه منذ البداية -أكثر مما يفعل الإسلاميون العوب- في إطار الثقافة بالمعنى الشامل للكلمة. ولقد أثرى مجال اللغة المكتوبة لمسلمي شمال الهند -الأردية- بكتاباته الغزيرة بوصفه صحفياً ثم مؤلفاً. هذه اللغة المنبثقة عن اللغة السانسكريتية ضمنت إليها كلمات عديدة عربية وتركيبية وفارسية وهي تكتب بالحروف العربية. هي خليط من لهجات الغزاة المسلمين لشبه الجزيرة الهندية⁸ واعتمدت لغة باكستان القومية لدى قيامها في 1947 وتمثل الهوية السياسية للقومية الباكستانية في مواجهة الهند -التي اعتمدت اللغة الهندية- إلا أن تلك القومية كانت لها علاقات غامضة مع الإسلام: فقد أراد الزعماء الوطنيون أن يجعلوا من باكستان «دولة المسلمين» في شبه الجزيرة الهندية، لا «دولة إسلامية» (مثلها مثل إسرائيل التي أنشأت في العام التالي 1948، وكانت تراها الصهيونية العلمانية «دولة لليهود» لا «دولة يهودية»). كانوا يريدون تجميع مسلمي شبه القارة داخل أرض محددة الأبعاد، على أسس «سوسيولوجي» (دون الأخذ في الحسبان درجة التزامهم الديني)، لكي يجعلوا منهم مواطني أمة حديثة، تستلهم مؤسساتها بشكل واسع من النموذج البريطاني. تطلب إنشاء تلك الأمة التي تم ابتداعها، تبادلات سكانية هامة واكبتها وقوع

بعض المذاهب. تشكل البلد من قطرين متميزين يفصلهما نحو ألفي كيلو متر: باكستان الحالي (وكانت تسمى «الغربية») وما أصبح بعد ذلك بنجلادش («باكستان الشرقية») الذي انفصل عام 1971 وهو ما يشهد على هشاشة وضع البناء الأصلي للدولة الذي قام على أساس الانتماء الديني الذي يريد أن يحل محل الرباط الوطني. وفي هذا الإطار جاء الاهتمام باللغة الأردية - لغة مسلمي منطقة دلهي وهي لغة لا يتعامل بها سكان الأراضي التي تشكل الدولة الجديدة- بحيث تصبح مكتوبة وقومية بوصفها العنصر الأساسي للنزعة القومية لدى النخب التي في السلطة.

نشر المودودي في نهاية العشرينيات، كتابه الأول **الجهاد في الإسلام باللغة الأردية** في الوقت الذي كان البنا يُنشئ فيه جماعة الإخوان المسلمين في مصر. وكان منذ البداية مناهضاً لمشروع إقامة «دولة للمسلمين» محدودة، تطعى السلطة إلى نخب وطنية. وناضل من أجل أن تكون الدولة إسلامية على مستوى الهند كلها. فبالنسبة له الوطنية كفر، خاصة إذا كان تصورهما للدولة مستلهما من أوروبا. وكان، من ناحية أخرى متوجساً من العلماء، إذ يأخذ عليهم أنهم تكيفوا مع حكومة غير مسلمة منذ أن استولى الاحتلال البريطاني على السلطة عام 1857. يطالب المودودي بالأسلمة «من القمة» على يد دولة تمارس سيادتها باسم الله وتطبق الشريعة معلناً أن السياسة «جزء لا ينفصل ولا يتجزأ من العقيدة الإسلامية وأن «الدولة الإسلامية» التي يعمل النشاط السياسي للمسلمين على إقامتها هي الدواء الناجع لكافة مشاكلهم»⁹. «أركان الإسلام التقليدية الخمس» بالنسبة له (شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله والصلاة وصوم رمضان والزكاة، والحج) ليست إلا تأهيلاً وإعداداً للجهاد - قتالاً ضد خلق الله الذين تعدوا على سيادته¹⁰. بقلمه تحول الدين إلى أيديولوجيا للنضال السياسي. وليقوم بذلك **الجهاد** قام بتنظيم «طلعية الثورة الإسلامية» في حزب أسسه عام 1941، حزب للجماعة الإسلامية ويشبه من أوجه كثيرة النموذج اللبني، غير أن مرجعياته الصريحة تذهب إلى «طلعية» المسلمين الأوائل: الذين أحاطوا بالرسول -عند الهجرة- في عام 622 بعد أن قطعوا صلاتهم بأهل مكة عابدي الأوثان وراحوا ينشئون الدولة الإسلامية في المدينة. ويقوم حزبُه بنفس المهمة. كان المودودي أول من جعل هذه القطيعة الأصلية التي قام عليها

الإسلام نظرية سياسية وحولها إلى استراتيجية للعمل. وقد استلهم في هذا الأحزاب «الطليعية» الأوروبية في الثلاثينيات. وسار قطب وتابعه على نفس هذا الخط في العمل. وعلى عكس هؤلاء الذين أنشأوا منظماتهم في الخفاء وترجموا «قطيعتهم» مع المجتمع الكافر في مواجهات أغلبها عنيف، ظل حزب المودودي يمارس وجوده بطريقة قانونية عبر تاريخه كله تقريباً (وما زال مستمراً حتى اليوم) رغم أن مؤسسه والكثير من قادته دخلوا المسجون عدة مرات. فلجهد من أجل إنشاء الدولة الإسلامية تمت ترجمته إلى الواقع عن طريق الاشتراك في النظام السياسي الباكستاني.

بخلاف الإخوان المسلمين المصريين من الثلاثينيات إلى الخمسينيات، وبخلاف أيضاً الأحزاب الإسلامية الأخرى في نهاية القرن، مثل حزب الرفاة التركي أو الجبهة الإسلامية للإنقاذ الجزائرية فإن الجماعة الإسلامية لم تتوصل على الرغم من ذلك إلى الظفر بشعبية كبيرة بين الجماهير وظلت نتائجها متواضعة. قاعدتها الاجتماعية ظلت محصورة في الطبقة الوسطى الأدنى المتعلمة، ولم تخرق الطبقات الأكثر فقراً - التي لا ينتشر فيها استخدام اللغة الأردية كثيراً في الوقت الذي استخدمها المودودي وتلاميذه لغة للدعوة؛ والأهم هو أن البرنامج الاجتماعي للحزب ظل ملتبساً. إنه يعلن عداؤه المبدئي للرأسمالية وللأشراكية إلا أن هذه الأخيرة هي التي تتوجه إليها لعنايته. في مرحلة تكوين وتشكيل التيار الإسلامي المعاصر تتمم مشاركة المودودي بالريادة في مسألة القطيعة الثقافية التي كان هو أول من نظر لها - ضد «القوميين المسلمين، وعالم العلماء في الوقت ذاته، كم تتمم باستمرار حزبه وذلك في فترة كان فيها كثير من الإسلاميين العرب غير منظمين بسبب القمع الذي تعرضوا له، وكذلك بالتأثير الفكري الذي مارسه عليهم في الوقت الذي كانوا يعيدون فيه تشكيل أيديولوجيتهم ليوقفوا مد التيار القومي المنتصر في ذلك الوقت.

في أواخر الستينيات كان التأثير المشترك لقطب والمودودي هو الذي يمهّد لظهور حركة الإسلام السياسي داخل العالم الإسلامي السني في نهاية العقد التالي. أحدهم قادم من الشرق الأوسط حيث تأصل الإسلام منذ أربعة عشر قرناً وحيث عجز الاستعمار الأوروبي عن تهديد جذوره تلك. الآخر قادم من شبه

القارة الهندية، حيث ظل السكان في معظمهم متمسكين بديانتهم الهندوكية على الرغم من سيطرة سياسية إسلامية دامت نحو عشرة قرون. عندما وضعت الإمبراطورية الاستعمارية البريطانية حداً لهذه السيادة في 1857 شعر المسلمون بخطر تولدت عنه، لدى البعض، أيديولوجيا إنحصارية. ويرى المودودي أن الدولة الإسلامية الحماية الوحيدة الممكنة للمسلمين المهددين. ولكن هذا الأمر بالطبع الثقافي لا يحث على القيام بالثورة الاجتماعية. إنه ينادى بمشاركة حزب الجماعة الإسلامية في المؤسسات الباكستانية. إن الفصل بين الطليعة الإسلامية والمجتمع لا يترجم إلى الانشقاق وتكوين الجماعات المسلحة والانتفاضة وإعلان حرب العصابات. على العكس من ذلك فإن سيد قطب، بعد أن أخذ عن المودودي فكرة الدولة الإسلامية، أعد برنامجاً للعمل أكثر راديكالية بكثير. يتعين على الطليعة أن تدمر الدولة الكافرة وأن تقطع العلاقات معها على الفور ولا تتورط مع نظام سياسي لا يُنتظر منه شيئاً. يؤسس قطب تصوراً ثورياً للاستيلاء على السلطة غير موجود عند المودودي، وهو التصور الذي سيعتمده للكثير من الشباب الذي راح يتشدد في مواقفه. إلا أن لا هذا ولا ذلك أعطى مضموناً اجتماعياً صريحاً لخطابه: وإن كان من المؤكد أن قطب يصف الإسلام، كما يتصوره، على أنه العدالة الاجتماعية النهائية، إلا أنه لا يجعل من نفسه صراحة متحدثاً باسم «المحرومين» - وذلك على عكس ثوار الشيعة. الحد الرئيسي عنده في المجتمع هو الموجود بين الإسلام والجاهلية، إلا أنه لا يوجد في خطابه شيء يسمح بالاستدلال فيه عن تناقض بين «المظلومين» و«الظالمين» - وبين «المحرومين» و«المتغترسين» كما ستفعل ذلك الثورة الإيرانية.

الخوميني، مولد رجل دين ثوري.

في عام 1971، نظم شاه إيران محمد رضا بهلوى احتفالات فخمة للغاية في موقع بيرسيبوليس، دعا إليها أكثر نجوم المجتمع الدولي شهرة وأرستقراطية في العالم. كان الشاه في ذلك الوقت في قمة قوته. ويحتفل بالعيد الخمسمائة بعد الألفين للملكية الإيرانية التي يزعم أنه من ذريتها علماً بأنه كان ابن أحد الضباط الانقلابيين، استولى على السلطة في عام 1921 وتوجَّ عيام 1925. أراد الشاه وعمل جاهداً، عندما استغل ألبانيات التاريخ. وعندما أعاد الحديث عن باعثة

أعجاد قورش الأول- أن يخترع لبلاده هوية إيرانية أزلية تقوم، فنى أن وبضربة واحدة، بإضفاء الشرعية على ملكه كما تجعل تحول بلاده إلى الإسلام مجرد حادث تاريخي. لا شك أن ضيوف بيرسيبوليس كانوا سيضحكون كثيراً لو قيل لهم أن شيخاً معتمداً مستولى على الحكم بعد الحفل بثمانى سنوات نتيجة لثورة إسلامية ستحتاج البلد وستلهب خيال العالم أجمع. ومع ذلك فى الوقت نفسه كان آية الله الخومينى يجمع فى كتاب واحد، فى منفاه فى النجف المدينة الشيعية المقدسة فى العراق، مجموعة من المحاضرات بعنوان: فى الحكومة الإسلامية تحتوى على جوهر الإجراءات التى اتخذتها، بعد ذلك، الجمهورية الإسلامية، اعتباراً من 1979¹¹.

هذا الكتاب، الذى مر دون لفت للأنظار إليه لدى ظهوره، أحدث ثورة فكرية لا يوجد مثيل لها عند المسلمين السنيين فى ذلك الوقت: فيها هو أحد كبار رجال الدين الشيعية يعتمد أفكاراً بلورها مفكرون إسلاميون عصريو التكوين وبصمها بضمائنه كعالم من كبار علماء الشرع. فى المقابل تعرضت أفكار من المودودى وقطب -ولم يكونا مؤهلين تأهيلاً دينياً حقيقياً- لحرب من العلماء، اللذين طالما تعرضوا لانتقادات من المودودى وقطب لهم، وسيظل الإسلام السياسى المنى الناشط عند تحوله إلى حركة اجتماعية، ابتداء من منتصف السبعينيات، معوقاً بسبب علاقاته الصراعية مع هؤلاء العلماء. وكان ذلك يعرقل نموه. على العكس من ذلك فى إيران ومنذ بداية ذلك العقد كان هناك فى شخص الخومينى رجل دين يطالب باستراتيجية تقوم على القطيعة الكاملة مع النظام القائم؛ فى استطاعته أن يعبئ شبكات واسعة من مؤيديه ومن مريديه أكثر بكثير مما يستطيعه المثقفون ذوى التكوين العصرى، وسيكون ذلك من أهم أسباب نجاح الثورة الإسلامية فى إيران نجاحاً لا مثيل له فى العالم العربى المنى.

خلال حقبة الستينيات وحين كان سيد قطب مسجوناً، ثم أعدم فى مضر، كان الإسلام السياسى الإيرانى يتشكل حول قطبين: شباب ناشط أعاد تأويل العقيدة الشيعية من منظور ثورى مستلهما الماركسية والفكر المناصر للعالم الثالث؛ وقطاع من رجال الدين، الخومينى هو رمزهم، يواجه الشاه متخذاً مواقف مناهضة للحدثة. وتكمن عبقرية الخومينى فى تبنيه تطلعات المناضلين

من الشباب، وقد سمح له هذا بتوسيع رقعة من يستمعون إليه، لتشمل الطبقات الوسطى في المدن المتعلمين ذوي الميول الحداثية؛ التي كانت ستظل حسباً لذلك - مترددة في تأييدها لشخصية تراها تقليدية للغاية، إن لم تكن رجعية.

أهم الشخصيات المثقفة المؤثرة داخل أوساط هذا الشباب الإسلامي الناشط هو: علي شريعتي (1933-1977) كان من عائلة متدينة، مافر يدرس في باريس دراسات عليا، حيث زامل مناضلي الاستقلال الجزائري. أدخل المثل العليا التي اكتشفها لدى مفكرى اليسار والثوريين المؤيدين للعالم الثالث من سارتر وجيفارا وفرانز فانون على المرجعيات الشيعية، وهو من أجل ذلك يعيد قراءة العقيدة الدينية ويجادل في تفسيرها رجال دين مؤهلين رجعيين. أحد المحاور المذهبية الشيعية¹² هو الاحتفال باستشهاد الإمام الحسين بن علي رابع الخلفاء في الإسلام، وحفيد الرسول. هُزم وقتل في كربلاء (جنوبي العراق الحالي) عام 680 على يد جيش الخليفة العباسي في دمشق، الذي كان الشيعة (ومن يتشيعون لأسرة علي) يعتبرونه معتصبا للخلافة الإسلامية. حسب التراث، يعتبر هذا الاحتفال مناسبة للتعبير عما يسمى: «الحداد» الشيعي: تتمثل الطقوس في ذلك اليوم بأن يضرب المؤمنون أنفسهم بالسياط ويكون بحرقه لدى تذكر استشهاد الحسين وأسرته لاثمين أنفسهم لأنهم لم يهرعوا لنجدة. جعل رجال الدين من هذه الطقوس، عبر التاريخ كله، رمزا للانسحاب من العالم وعلى وجه الخصوص من السلطة والسياسة، معتبرينها سيئة ومذنة، خاصة وأن معظم الشيعة يؤمنون أن محمد المهدي الإمام الثاني عشر، من سلالة علي، اختفى عام 874 لكي يعود فقط قبل يوم القيامة؛ ففي فترة «اختفائه» سبى الشر والظلمات في العالم الذي لن يعرف النور والعدل إلا بعد عودة «المهدي». ترتب على هذا التفسير على المستوى السياسي موقفا «مبتكينا»: المؤمنون يعتبرون السيطرة سيئة، ولكنهم يخصونها بولاء ظاهري، التقية، دون أن يتمرّدوا عليها. ولاؤهم وقلوبهم يخصونها لرجال الدين، وهم منظّمون بطريقة هيراركية خلف كبار المفسرين، تكفل لهم الزكاة، (الصدقة الرسمية التي يدفعها المؤمنون لهم مباشرة)، الاستقلال.

استهدفت هجمات شريعتي هذا التوازن السياسي الديني المطبوع بالإيمان بعودة المهدي، هذا التوازن الذي تتردد عبره أيام الحداد والاحتفالات باستشهاد

الأئمة، لأنه كان يقبل بحكم ظالم على الأرض انتظاراً للثواب في الآخرة ولعودة المهدي. ولكن، فيما كان أصدقاءه الماركسيون يرفضون النظام الديني في مجمله واصفين إياه بأفيون الشعب، اختص هو بهجمات «رجال الدين الرجعيين» مواجهاً إياهم بتأويل خاص به يعتبره التأويل الصحيح للمذهب الشيعي لا يترجم بجلد الذات والتقية وانتظار المهدي وإنما باستمرارية نضال عليّ والحسين ضد السلطة الغاشمة. لا مجال إذن للنواح على مصيرهما، بل يتعين - إقتداء بهما - حمل السلاح ضد الحاكم الظالم الحالي - الشاه - كما فعلا في عصرهما ضد العواهل السنيين المقتصبين. يذكرنا ذلك بفكر قطب حين حث مريديه على عودة السير على خطى الرسول في حملاته، وعلى الإطاحة بالدولة الكافرة كما قهر محمد مكة الوثنية .. الادعاء في الحالتين هو وجوب العودة إلى «الرسالة الأصلية» للدين بعد تنقيتها من كافة التطورات التاريخية التي طرأت عليها باعتبارها سينات جديدة بالازدراء، وفي الحالتين أيضا يتم اعتماد القطيعة الكاملة مع النظام القائم كحل مفضل.

على العكس من قطب، الذي يعبر عن نفسه بلغة مفرداتها نابعة في الأساس من العقيدة الإسلامية، يظهر في كتابات شريعتي وأقواله تأثير ماركسي وخاصة فيما يتعلق بصراع الطبقات؛ فبدلاً من أن يستهل حديثه بقول (باسم الله الرحمن الرحيم) كما يفعل كل مسلم متدين فهو لا يتردد في أن يحل محل البسملة قوله «باسم الله، إله المستضعفين»¹³ وهو ما يُعد تحريفاً في الأوساط التقليدية. والواقع أنه عندما تَرجَم إلى الفارسية كتاب فرانز فانون المَعْبُون في الأرض استبدلَ المقابلة بين كلمتي «ظالم» و«مظلومين» بالتعبير القرآني «مستكبرين» و«مستضعفين» واضعاً بذلك نظرية صراع الطبقات داخل قاموس إسلامي ومنحها مكانة محورية غير موجودة في العقيدة الدينية كما نفهم عامة.

هذا التصرف من شريعتي كان عن اقتناع - فهو مؤمن صادق وبعمق - ولكنه كان عن انتهازية أيضاً: فهو يرى أن فشل الحركات التقدمية، التي كانت ملحدة في أغلبها، في تعبئة الجماهير والاستيلاء على السلطة في العالم الإسلامي في الستينيات والسبعينيات يعود إلى تناقضهم الثقافي عن الجماهير التي يريدون الوصول إليها وهي التي تترك الكون عير مقولات فكرية مشبعة بالدين. ومع ذلك فتعبيرات شريعتي الإسلامية أنتجت خليطاً عجيماً، لم ينجح

بشكله هذا، في إقناع الجماهير التي كان يسعى إلى تعبئتها. كل ما أمكنه تحقيقه هو أن طال تأثيره المباشر أو غير المباشر الحركات الإسلامية-الماركسية الإيرانية وعلى وجه الخصوص حركة مجاهدي خلق¹⁴، التي دخلت في صراع مسلح مع الشاه، ولكن كانت تجند أعضاؤها من بين صفوف الطلبة وعلى الرغم من عملياتها المثيرة للانتباه لم تتمكن من أن تحقق لنفسها جذوراً وسط الجماهير. شريعتي نفسه، على الرغم من النجاح الذي لاقته محاضراته ظل متقفاً معزولاً نسبياً، حتى إن وفاته في منفاه في لندن عام 1977 قبيل بدء العملية الثورية، لم تثر أي ردود فعل. والواقع أن شهرة تراثه التي نتج عنها ظهور العديد من طبعات كتبه، بعد وفاته، أي بعد الثورة، تتبع من واقع أن أفكاره -أو، على الأقل، جزءاً منها- «اقتبسها» آية الله الخميني، وخطها داخل مجموعة أعماله التقليدية وهو المتمكن منها تماماً باعتراف جموع الشعب، وذلك على عكس شريعتي.

الخميني، الذي ولد عام 1902 أي قبل عام واحد من المودودي وأربعة أعوام قبل قطب، ترأس عام 1962 قطاعاً من كبار علماء الشيعة، وهو على عكس الموقف المستكين لأغلبية رجال الدين انشق على النظام العام بالنسبة لأسرة بهلوي الحاكمة. كان حتى ذلك الوقت يعمل معلماً في قم، إحدى مدن الشيعة المقدسة، يقف بعيداً عن الاضطرابات السياسية، يؤلف دراسات عقائدية ذات طابع محافظ. ثم أخذ حينذاك موقفاً معارضاً لمشاريع «الثورة البيضاء» التي أعلنها الشاه، كان برنامج الثورة يتضمن، بخلاف الإصلاح الزراعي الذي كان يضر بمصالح كبار رجال الدين من كبار ملاك الأراضي، منح النساء حق التصويت، وأن يحلف النواب المنتخبون اليمين على كتب مقدسة قد لا تكون بالضرورة القرآن. وأخيراً إجراء استفتاء عام على تلك الإجراءات. تصريحات الخميني التي انتقدت هذه النقاط الأخيرة على وجه الخصوص، أشعلت نفوس المعارضين، فقاموا بتحويل الاحتفال بذكرى استشهاد الحسين في يونيو 1963 إلى مظاهرة ضد السلطة. في السنة التالية انتقد الخميني بعنف الحصانة القانونية التي منحها الشاه للمستشارين العسكريين الأمريكيين في إيران متهماً إياه بأنه باع البلد لقاء حفنة دولارات، فتم ترحيله وأقام في العراق في المدينة الشيعية المقدسة النجف حتى أكتوبر 1978، إلى أن وصل إلى "نوفل -لو-

شاتو" بالقرب من باريس قبل عودته المنتصرة إلى طهران في أول فبراير 1979.¹⁵

كان تعبيره عن معارضته للشاه حتى عام 1970 يدور في إطار المجال الأخلاقي والديني فقط¹⁶، غير محمل بأى رسالة ثورية تطالب بقلب نظام الحكم باسم الإسلام. في تلك السنة تم نقل سلسلة من المحاضرات التي ألقاها على الورق، تم جمعها بعد ذلك ونشرت تحت عنوان ولاية الفقيه: الحكومة الإسلامية ثم اختصرت في كتاب بعنوان «في الحكومة الإسلامية» وضعت تلك الأعمال حداً للمنطق السياسي للفتية الشيعية عامة وانفصلت عنه تماماً ومع الموقف السابق للخميني نفسه. كان ينادى فيها بقلب النظام الملكي، وإقامة حكومة إسلامية على أنقاضه، يكون أكبر عالم شيعي في الشريعة هو مرشدنا الأعلى. كان يضع بذلك نهاية لكل البناء الفكري الذي كان يقبل بوجود ولي أمر سيئ انتظارا لوصول المهدي، ومع الخضوع لرجال الدين؛ وأخذ يطالب رجال الدين هؤلاء بأن يقوموا بالاستيلاء الفعلي على السلطة. هذا الانقلاب الهام الذي طرأ على التراث الشيعي السائد كان -دون أن يقول هو ذلك صراحة- بمثابة رجوع الصوت لإعادة تأويل العقيدة الشيعية التي كان قد قام بها الشباب المتفكرون الإسلاميون-الثوريون الذي يمثلهم شريعتي ويرمز لهم. الهدف في الحالتين كان الاستيلاء على السلطة بعد طرد الملك الظالم. الفرق بينهما يرجع إلى أنه، بينما كان شريعتي يندد برجال الدين الرجعيين ويرى في المتقيين «المستكبرين» (راوشانفكران) مرشدي ثورة المستقبل، منح الخميني هذا الدور لرجال الدين، -أى للفتية- أى لنفسه هو، وهو ما سيؤكد ويثبت تاريخ الجمهورية الإسلامية.

ظهر هذا «الاقتباس» لفكر المتقيين الناشطين بشكل أوضح في الاستخدام المنتظم لمصطلحي «المستضعفين» و«المستكبرين» في خطب الخميني بعد 1970 ولم تكن تذكر على لسانه قبل ذلك¹⁷. جعل آية الله القادم من مدينة النجف من نفسه المتحدث باسم «المستضعفين» (وهو مفهوم غامض انتهى الأمر به إلى إضافة تجار السوق المناهضين للشاه أيضاً إلى هذه القائمة) وتوصل في أن يحقق بخطابه ما لم يتمكن من تحقيقه في ذلك الوقت أحد من المسلمين السنة: أى في تراكم التأييد الذي حصل عليه من أوساط تقليدية رفيعة وحضرية تتصاع دائماً لآراء كبار رجال الدين المعترف بأهليتهم، ومن قطاعات اجتماعية

محدثنة فى المدن، ومن التلاميذ والطلبة، من الطبقات الوسطى من أصحاب الأجور والمرتبآت والموظفين. والعمال، تثيرهم مفردات لغة ترفع من شأنهم كطبقات اجتماعية حاملة للمستقبل، فى مواجهة الظالمين «المستكبرين» المحيطين بالشاه وبحاشيته.

إلا أن مثل هذه الأفكار فى بداية السبعينيات كانت فى طور التكوين وظل تأثيرها على المسلمين -سنة أو شيعة- محدوداً داخل بعض دوائر الناشطين. وكانت شبه مجهولة من متلقى المدن الذين ظلت اللغة السياسية المرجعية بالنسبة لهم هى النزعة القومية، وكانت معارضتها للسلطات تمر فى الأساس عبر التنويعات المختلفة للماركسية السائدة فى ذلك الوقت. لم تكن أى من النظم القائمة تأخذ هذه الأفكار على محمل الجد وإن كانت مشغولة فى ذلك الوقت بوقف انتشار الأفكار «الهدامة» بين أوساط الطلبة الجامعيين وهى الأفكار النابعة من حركات 1968 فى أوروبا والولايات المتحدة. وأخيراً وجدت صعوبات جمة فى محاولة فرض نفسها فى المجال الدينى الإسلامى ذاته والذى كان تحت تحكم رجال دين محافظين من الوجهة الاجتماعية، يرون أن دورهم هو إرشاد النفوس بل ورقابة سلطة لم يكونوا يفكرون فى الإطاحة بها ولا أن يحلوا محلها، كما تتحكم فيه مجموعات صوفية أو زاهدة مجردة من أى أهداف سياسية صريحة. إلا أن تيار الإسلام السياسى سينتشر داخل المجتمع اعتباراً من السبعينيات، فارضاً هيمنته على شرح معنى الإسلام وفارضاً قيمه الخاصة وعاملاً كل جهده لتهميش التفسيرات الأخرى للدين أو للتهوين من شأنها. وسيعقد أيضاً تحالفات مع قطاع من رجال الدين والحركات المتدينة التى سيقم معها علاقات قوى مركبة ومتغيرة. حتى نستطيع فهم تطورات هذا التيار، يتعين إذن فى البداية أن نتمثل من هم الفاعلون عند بزوغ فجر الإسلام السياسى وما هو السياق العام للحقل الدينى المسلم الذى سيسعى الناشطون إلى اختراقه.

المجال الدينى الإسلامى فى العالم عند نهاية الستينيات

من المغرب إلى إندونيسيا ومن تركيا إلى نيجيريا كانت البلاد التى يتكون منها العالم المسلم فى نهاية الستينيات جزءاً من مجموعات مختلفة، ولم تكن مرجعيتها المشتركة للإسلام موضوعاً سياسياً هاماً. فبالنسبة للنخب التى فى السلطة، كان انتماؤها إلى مجموعة معان له أهمية جوهرية، سواء كانت مجموعات المعنى هذه قائمة على الشعور القومى، (مثل العروبة) أو إلى إحدى الكتل التى تقاسمت العالم فى صورته الناتجة عن اتفاقيات بالطا. ومع ذلك فإن بعض المؤسسات الإسلامية، المؤسسات التعليمية والجماعات الدينية والشبكات المتنسعة للغاية من جوامع وأماكن أخرى للعبادة، احتفظت للعالم الإسلامى بسمة خاصة به. إذ توجد بين البلاد المختلفة التى يتكون منها هذا العالم حركة مستمرة من أفراد وأفكار وأموال تتمسح علاقات، تؤيد تأويلاً معيناً للعقيدة الدينية، على حساب تأويل آخر؛ ولا توجد دولة واحدة وقفت لم تهتم بتلك الظواهر، فحتى وإن كانت هذه النشاطات تتم خارج نطاق سيطرتها، فإنها تسعى لأن تتحاشى على الأقل أن تمارس هذه النشاطات ضدها أو لصالح دولة منافسة. وحدث أن العديد من الحركات الدينية، ولم تكن لديها حينذاك سوى رؤيا سياسية محدودة، عملت على أن تكون موجودة فى حقل النشاط الاجتماعى وعلى أن تطوره فى بلد أو إقليم أو فى مجمل المجال الإسلامى. اهتمت جميعاً، منذ بداية العقد التالى، بالتحول الهائل الذى نتج عن بزوغ تيارات الإسلام السياسى، وفى كثير من الأحيان كانت ردود فعلها، حينما تأكد هذا البزوغ، عاملاً مهماً فى نجاح أو إخفاق الناشطين فيها من التغلغل داخل المجتمع.

الأسلمة من القاعدة

ذكرنا فيما سبق أن إحدى أهم الصدمات التي تأثر بها الإسلام في بداية القرن العشرين كانت صدمة إلغاء أتاتورك للخلافة عام 1924. لم تكن تلك المؤسسة تمارس في ذلك الوقت أى سلطة سياسية واقعية على مستوى مجمل العالم الإسلامي ولكنها كانت تحتفظ بالمثل الأعلى لوحدة الروحية على الرغم من تقسيمها على يد السلطات الاستعمارية¹. إبان الحرب العالمية الأولى، عندما كانت الإمبراطورية العثمانية حليفة بروسيا والإمبراطورية النمساوية المجرية، أصدر الخليفة السلطان من استنبول، بصفته أمير المؤمنين، نداءً للجهاد إلى المسلمين من رعايا الإمبراطوريات البريطانية والفرنسية والروسية، ضد سادتهم من المستعمرين، إلا أن هذا لم يلق استجابة من الشعوب المعنية، ولكنه أثار قلق قيادات الحلفاء لدرجة دفعتهم إلى تشجيع الجنود من فرسان (السباهي) والمشاة على إقامة الشعائر الإسلامية، وهم الذين تم إرسالهم ليحاربوا - ويموتوا - داخل الخنادق. بهذه المناسبة، على سبيل المثال، أدرجت السلطات الفرنسية بأهمية تشجيع «إسلام مؤيد لفرنسا» هو الذى أدى إلى إنشائه المسجد الكبير فى باريس فى يوليو 1926². لم يكن الأمر مقتصرًا على تفادى وقوع إسلام الإمبراطورية الفرنسية تحت تأثير وسيطرة الحركات الدينية العابرة للأوطان، والمناضلة ضد الاستعمار، ولكن كان يهدف أيضاً إلى مراقبة الإسلام التقليدى للجماعات الدينية ومراقبة التدين الشعبى ووضعه تحت السيطرة.

إلا أنه فى عام 1927، أى قبل عام واحد من إنشاء جماعة الإخوان المسلمين فى مصر، وقبل عامين من نشر الموددى لكتابه الأول، بدأ يتشكل فى الهند تيار سيصبح فى نهاية القرن العشرين أهم حركات إعادة الأسلمة على مستوى العالم: تبليغى جماعات (تُقَال التبليغ من باب الاختصار) «جمعية الدعوة للعقيدة» الإسلامية³، يعتمد هذا التيار الابتعاد عن السياسة، فقد حدد مؤسسها محمد إلياس لنفسه هدفاً هو أن يعيد المسلمين الهنود «الذين ضلوا الطريق» إلى الإيمان، إذ كانوا قد تأثروا بالمحيط الثقافى الهندوكى ولم يحتفظوا من إنتمائهم للإسلام سوى بانتساب غامض، وكان يعتمد فى ذلك على جعلهم

يمارسون فرائض دينهم بشكل مكثف. من أجل ذلك يطالب ببالإقتداء الحرفى الدقيق بالرسول الذى هو التجسيد الأمثل للصفات الإسلامية. هذا التقليد الحرفى سيسمح للمؤمنين بأن ينفصلوا تماماً، فى حياتهم اليومية عن العادات والتقاليد «الكافرة» التى تخالف الإسلام فى مفهومه الصارم. ولذا يتعين على عضو الجماعة أن يدعو قبل أن يسافر بالدعوات التى ينطق بها الرسول فى مناسبات مشابهة، وأن ينام كلما أمكن ذلك مثلاً كان يفعل محمد، حسب ما جاء فى كتب التراث، أى على جانبه الأيمن، على الأرض مباشرة، ويده تحت خده ووجهه شطر القبلة، وأن يرتدى إن أمكن ذلك، جلباباً أبيضاً، الخ. أرادت الحركة، فى الوقت ذاته، إبعاد مریدیها عن عادات الجو المحيط وإدخالها فى جماعة من المؤمنين شديدي التمسك بالطاعة. لاقى هذه التجربة النجاح حيث كان الإسلام أقلية فى البداية، ولكن كلما انتشر التبليغ فى العالم حيثما خرج المسلمون بعيداً عن مجالهم التقليدى بسبب الهجرة من الريف أو نحو أماكن جديدة، اختلفت فيها بشدة التوازنات الموروثة عن الأجداد، أو أنماط من الحياة العلمانية. بغض النظر عن الظروف المتغيرة للحياة كانت حركة التبليغ تقوى اليقين وتزود مریدیها بعلامات على الطريق ثابتة وبمجموعة معان معاشة ومطمئنة.

يعارض التبليغ أيضاً الإسلام التقليدى للطرق الصوفية (وهم ينددون بشدة بزيارة المقابر ويحسبونها نوعاً من عبادة الأصنام وهى عادة شعبية منتشرة) كما يعارض «تسييس» الإسلام الذى قام به المودودى وقطبب والخومينى وخلفاؤهم. يرى مؤسسو تلك الحركة أنه يتعين عدم انتظار تحقيق الإسلام فى المجتمع عن طريق الدولة، ولكن يبدأ ذلك من الفرد نفسه ومن المجهود الذى يتعين بذله من أجل إدخال الآخرين فى الدين. التطور الهائل الذى تشهده الحركة الموجودة الآن فى كل مكان من الكرة الأرضية يوجد فيه مسلمون، يعود أيضاً إلى أحد مبادئ الإيمان لديه ويتعلق بحث أنصاره على أن ينتشروا فى جميع أنحاء العالم ليجعلوا من الجماعة - كما يقول إلياس - «مدرسة متنقلة أو ديراً جوالاً، منارة للحق والقوة الحسنة، كل ذلك فى آن واحد». بما أن تنقلات «التبليغى» تتم سيراً على الأقدام كلما أمكن ذلك، إقتداء بالرسول، فقد أنشئوا، بدأب وتحقيق شديدين عبر سبع عقود من الزمان، شبكة فريدة فى نوعها من

محطات النقل والاتصال فى جميع أنحاء الكرة الأرضية، ينتشر فيها الأعضاء الناشطون. وفى الستينيات نقلت منظمة التبليغ مركز عملياتها من دلهى فى الهند إلى رايونند، بالقرب من لاهور فى باكستان، حيث كانت تودى فى تلك المرحلة المبكرة دوراً مهماً، فهى كانت تنتشر فى العالم أجمع، دخلت المساجد الصغيرة التى يبيت فيها أعضاء الجماعة خلال جولاتهم، وسط المؤمنين من القاعدة الشعبية، الذين يستمعون إلى خطبهم ومواعظهم، كانت تنتشر رؤيا متشددة وموحدة للمسلمين، نبتت فى الأصل من شبه الجزيرة الهندية لا من الشرق الأوسط العربى. أصبحت حركة التبليغ ابتداءً من السبعينيات -أرادت أم لا- تقوم بدور الحليل الذي يكشف الطريق أمام رجال الإسلام السياسى. الذين عرف بعضهم كيف يستغل محطات جماعة التبليغ وشبكاتها ومريديها لخدمة أهدافهم الخاصة. ومع ذلك قليلون هم الذين اهتموا حينذاك بتلك المجموعة التى تنتشر فى هدوء وسط القاعدة الشعبية وتتجنب الدعاية والسياسة.

وإذا كان التبليغ هو المثل الأكثر نجاحاً لحركة عابرة للأوطان تتسم بالسهولة وعدم التمسك بالرسميات ويمثل أكثر الشبكات انتشاراً منذ نهاية الستينيات، فإن المجال الإسلامى فى تلك الفترة تشكل من العديد من المجموعات الأخرى. لم يكن لأغلبها هدف سياسى بل حددت لنفسها هدفاً دينياً وفى أحيان كثيرة اجتماعياً. ولكن ما إن تنتشر وسط عدد هام من الأعضاء إلا وتتحول فى واقع الأمر إلى وسيط بين السلطة والجماهير. وبناء عليه تعمل الدولة على السيطرة عليها أو أن تخضعها إن كانت قابلة للتعاون أو أن تحتويها أو أن تقمعها إن كانت معادية أو غير مبالية.

الدول والإسلام،

بين السيطرة والقمع

فى ذلك الوقت حصلت معظم البلاد المسلمة على استقلالها - مع استثناء هام هو الجمهوريات السوفيتية المسلمة (والبوسنة) التى لن تحصل على استقلالها سوى بعد ذلك بعشرين عاماً. إذا اتخذنا الإسلام مرجعاً يمكننا أن نقسم

إجمالياً الأنظمة الحاكمة إلى مجموعتين كبيرتين تقابلان، بشكل غير دقيق، انتماءات أو تحالفات الساعة بالنسبة للكتلتين. نضع في جهة الـ«تقدميين»، الذين لهم علاقات متواصلة مع موسكو (مثل مصر عبد الناصر وسوريا والعراق البعثيين وليبيا القذافي وجزائر بن بللا ثم بومدين واليمن الجنوبي فى العالم العربى أو إندونيسيا سوكارنو). هؤلاء ينظرون إلى المؤسسات الإسلامية التقليدية على أنها هيئات رجعية، مما جعلهم يحدون كثيراً من نشاطاتها الاجتماعية المستقلة ويخضعونها لرقابة صارمة للغاية، محاولين بذلك جعلها أداة لنقل الأيديولوجيا الاشتراكية التى تؤمن بها السلطة إلى المجال الدينى. تقف من جهة أخرى البلاد المتحالفة مع الغرب، منها من كانت لحكوماتها فى المجال الدينى مواقف تتراوح بين علمانية صريحة بطريقة أو بأخرى (تركيا وبدرجة أقل تونس بورقيبة) وأخرى تستخدم الإسلام مصدراً مباشراً لشرعية النظام (العربية السعودية فى المقام الأول).

عندما تكون الطبقات المهيمنة التقليدية، من أرسقراطية قبلية وأصحاب الأملاك وتجار السوق، قد توصلت بعد الاستقلال إلى تأمين موقف قوى لنفسها ويكون نظام الحكم ملكياً، يظل كبار رجال الدين فى الصفوف الأولى. أما إذا كانت المجموعات المدنية الحديثة هى التى استولت على السلطة طارئة منها الباشوات والشخصيات العامة، ومعلنة الجمهورية، وعلاوة على ذلك أحد أشكال الاشتراكية، ففي هذه الحالة تكون الشخصيات الهامة الممثلة للإسلام قد صُفيت ووضعت فى خلفية الصورة. إجراءات التأميم لم تكن ترحمهم: فالأوقاف أو الحبوب⁴ وهى تمثل ثروات ضخمة من الأراضي والعقارات متروكة وهى التى تقوم، طبقاً للتقاليد الموروثة، بتمويل المؤسسات الخيرية وعلى الاستقلال المادى للعلماء الذين يتولون إدارتها، استولت عليها الدولة -مقابل توظيف رجال الدين وصرف المرتبات لهم - وهو ما يحد كثيراً من استقلاليتهم.

العلاقات بين السلطة السياسية والإسلام فى نهايات الستينات تقطعى إنزناً قطاعاً كبيراً يمتد من الاندماج السعودى إلى العثمانية التركية. إلا أن تلك العثمانية ذاتها، وهى استثنائية فى العالم الإسلامى، لا تعنى أن الدولة تقف محايدة مثل الدولة الفرنسية أو أنها لا تهتم بالنشاطات الدينية، بل إن الدولة

تمارس عليها - داخل المجال المحدود الذي ترك لها - رقابة صارمة للغاية: حظر الجماعات الدينية وأى حزب سياسى يعيد فتح مناقشة الصفقة العلمانية للدستور، والتعليم الإسلامى يوضع تحت إشراف جهاز رسمى يقوم بنشر رؤية «مقبولة» للدين. علمانية الجمهورية التى أسسها أتاتورك هى وريثة وضعية أوجوست كونت ولكنها أيضاً وريثة دولة الإسلام فى مرحلة الإمبراطورية العثمانية⁵، حيث يقوم «شيخ الإسلام» المختار من الخليفة السلطان على عدم تعرض رجال الدين أو الوعاظ المتحمسين للسلطان. وبنفس الأسلوب - فى بلاد «الاشتراكية العربية» تخضع الشرعية الدينية للنظام لرعاية خاصة ولو إن ذلك لا يشغل مساحة كبيرة فى الجدل العام الدائر حول النضال ضد الإمبريالية والصهيونية الخ. هكذا كانت الكتب المدرسية المصرية والسورية والعراقية فى الستينيات تهتم بتعليم الأطفال أن الاشتراكية ليست سوى الإسلام بمفهومه الصحيح - وكانت الكتيبات التى تشيد بالجانب الاشتراكي الذى لا ينفصم عن الإسلام منتشرة وعديدة⁶. ومع ذلك يبقى هذا الإسلام ذاته موضوعاً تحت الرقابة.

على عكس من الرأى الذى الذى شاع حينذاك بين أصحاب النظريات «التنموية» الذين كانوا يقيمون درجة تقدم التحديث بمعيار الدنيوية والبعد عن الدين، فإن الإسلام لم يختف من الثقافة الشعبية أو من الحياة الاجتماعية أو من النظام السياسى فى أى مكان فى العالم، وإنما الذى حدث هو أن تفسيره اختلف حسب الأنظمة وتم خلطه بالنزعة القومية بطريقة متغيرة حسبما تكون هذه الطبقة الاجتماعية أو تلك هى التى استولت على السلطة عند الاستقلال.

المجال الدينى الإسلامى بالمعنى الواسع للكلمة، كان يمتد فى نهاية الستينيات بين قطبين: الإسلام الشعبى الذى يفضل التقوى والعاطفة، وتمر علاقة الفرد بربه فيه عادة عبر وساطة «محترفى الخلاص» - «أولياء الله» الصالحين، أحياء أو أموات، من مؤسسى أو رواد الطرق الصوفية. أما إسلام المتعلمين فيحبذ العلاقة العقلانية مع الله القائمة على قراءة وتفسير النصوص الدينية على يد رجال دين متخصصين أى العلماء. يشير هذا المصطلح (ومفرده عالم) إلى الذين تأهلوا بعد دراسة متخصصة فى المدارس والجامعات الدينية

وحصلوا بعدها على شهادات دراسية تؤكد حصولهم على علم معترف به اجتماعياً، بالقرآن والحديث (سنة الرسول) وبمجلد الفقه الذى خلفه العلماء السابقون. هذا التميز الثانى الذى يعبر تاريخ الإسلام كله، ليس مطلقاً ولا قاطعاً، إذ إن بعض كبار المتصوفة كانوا من العلماء مثملاً هو الحال فى المسيحية أو اليهودية، كما أن بعض رجال الدين جاءوا من أوساط الطرق الصوفية. ولكنه فى المجموع يسمح لنا بتصوير كيف تنتوع الأنماط المختلفة لكون المرء مسلماً كما تسمح بإعادة تلك التعددية التى سيعمل ظهور الإسلام السياسى، اعتباراً من السبعينيات، على اختزالها فى بعدها السياسى فقط.

استمرارية الجماعات

فى نهاية الستينيات، كان الإسلام الشعبى المتمثل فى الطرق الدينية منتشراً فى الريف وبين سكان الأحياء الشعبية فى المدن. لا تزال أغلبية شعوب البلاد الإسلامية مكونة من فلاحين أميين - قبل حدوث التقلبات الديموجرافية التى عرفها العقد التالى، وهى التى ستحوّل مركز نقل تلك المجتمعات إلى عالم القراءة والكتابة فى المدن وضواحيها. يؤدى هذا الدين الشعبى دوراً أساسياً كوسيط بين أصل المعتقدات التقليدية (ذات الجذور قبل الإسلامية فى كثير من الأحيان) والثقافة النابعة من كتب الإسلام. ينطبق ذلك مثلاً على تلك الطريقة الموجودة فى صعيد مصر التى تذكرنا طقوسها بما كان يجرى فى العصر الفرعونى عندما كانوا يعبرون النيل بموتاهم فى موكب جنازى، كما ينطبق على مقابر الأولياء الصالحين المسلمين فى شبه الجزيرة الهندية أو فى الجزر الإندونيسية عندما تقدّم فيها مظاهر عديدة من التدين الهندوكى (سلام ضخمة وبحيرات مقدسة تربي فيها التماسيح وكميات كبيرة من عقود زهور القرنفل الهندى التى تزين بها القبور كما يزين تمثال شيفا⁷)، كما ينطبق أيضاً على كبار «المرابطين» (العرافين) فى أفريقيا السوداء ورتة التطير والسحر. هذا التدين الشعبى القائم على تقديس أولياء الله القريبين من العامة الذين تسهل مخاطبتهم لأنهم يقومون بدور الشفيع عند الرسول، ويوزعون بركاتهم على المؤمنين، هذا التدين الشعبى له اعتبارات هامة عديدة فى مجالات كثيرة: فهو

يولد تدفقات مالية وتجارية ضخمة تتجمع من الهبات والنفوذ ومن إدارة الأراضي الزراعية الشاسعة ومن الوقوف على شبكات تجارية، تستفيد كثيراً من انتشار المريدين في جميع أنحاء العالم (وهي الظاهرة التي أوصلتها جماعة المريدين⁸ في السفال إلى الذروة)؛ كما أن هذا التدين الشعبي يضمن الاندماج في المجتمع ويؤمن فرص عمل ويوزع المساعدات المالية بل ويساعد على إيجاد فرص للزواج أيضاً؛ ثم إنه، أخيراً، يؤمن للسلطة القائمة نوعاً من الاستقرار السياسي لأنه يضمن لها طاعة أعضاء الجماعة، مقابل اعتراف الدولة بالدور المحوري الذي تؤديه هذه الطرق والجماعات ومقابل احترام الدولة لممتلكاتها العقارية وإعفائها من الضرائب إلخ.

سرعان ما أدرك المستعمرون الأوروبيون دور الوساطة الذي تؤديه الطرق والجماعات الدينية التقليدية: فبعد أن حاربتها، في بداية الأمر، عقدت معها بعض الاتفاقيات. وقد أصبحت الصور الفوتوغرافية للمرابطين في شمال أفريقيا أو في أفريقيا السوداء الفرنسية، ونياشين الشرف المعلقة على ملابسهم مثل «البورنس» الشمال إفريقي أو «البوبو» الأفريقي، صوراً نمطية مألوفة في العهد الاستعماري⁹. بعد الاستقلال تعلق المصير السياسي لذلك الإسلام الشعبي بعوامل عدة، وذلك طبقاً لدرجة تورطه مع القوة الاستعمارية أو مشاركة قاداته في النضال الوطني، وطبقاً لقوته ولميله للتعاون مع النظام الجديد، وطبقاً لاستعداد هذا الأخير أيديولوجياً لقبوله. ففي الجزائر على سبيل المثال كانت الميول نحو الفرنسيين لدى العديد من رواد تلك الجمعيات الدينية (الذين أطلق عليهم لقب «بنى وى-وى» أو بنى نعم-نعم) ومشاركتهم الضعيفة في حرب الاستقلال التي قادتها جبهة التحرير الوطنية فيما بين 1954 و1962 لم تسمح لهم بمقاومة السلطة الجديدة التي كانت تمتلك التفوق العسكري والهالة التي أضفتها عليها المقاومة المسلحة والتي كان قاداتها ينظرون بلا أى تعاطف إلى «الخرافات» و«الخرزعلات» التي يؤمن بها رجال الدين «الرجعيون» ويعتبرونها معوقاً لمسيرة الجزائر المستقلة نحو الاشتراكية. لذا تم حل الطرق والجمعيات الدينية والاستيلاء على ممتلكاتهم العقارية التي وضعت في خدمة الإصلاح الزراعي. أدى ذلك بالضرورة على المدى المتوسط إلى خلق فراغ

مؤسسى فى الجزائر فى المجال الدينى. عند نهاية الستينيات بدا ذلك كما لو أنه لا يسبب أى ضرر للنظام؛ سئرى فيما بعد كيف أدى هذا الفراغ إلى التطور السريع والكثيف للتيار الإسلامى الجزائرى فى النصف الثانى من الثمانينيات. ونلاحظ فى بلد آخر تمت فيه تصفية الجمعيات الدينية منذ عام 1925 وهى تركيا الجمهورية والعثمانية عداء الحرب العالمية الثانية، أنها عادت من جديد وخاصة فى المجال الريفى، وراح قاداتها يسامون الأحزاب السياسية، التى كانت قد تكونت حديثاً، على أصوات مؤيديها¹⁰.

وهكذا أخذت النظم الجديدة فى معظم البلاد الإسلامية فى مرحلة الاستقلال تبحث عن طريقة تعايش مع الإسلام الشعبى، بعد أن رأت فيه أولاً عاملاً من عوامل الاستقرار الاجتماعى الذى سيكون تغييره مضراً أكثر من كونه مفيداً للنظام الجديد. بالنسبة للمريدين، كان مرشد الطريقة الذى يسمى شيخ أو مرابط أو بير بحسب الإقليم، يمثل فى العادة آخر السلطات التى يدينون لها بطاعة عمياء وهو ما يزداد وضوحاً فى الأوساط الشعبية. علاوة على ذلك فعادة ما تتأى تلك الجمعيات بنفسها بعيداً جداً عن المجال السياسى، حتى أنها لا تتمكن من المتابعة اليومية للتشريع أو لعمل السلطة - على عكس إسلام الفقهاء إذ أن علماءه يتابعون مبدئياً تطابق تلك التشريعات والأعمال مع النصوص الدينية.

فى مصر، على سبيل المثال، اعتمد جمال عبد الناصر على عالم الجمعيات الدينية ضد الإخوان المسلمين والإسلام السياسى. إلا أن زيادة السكان السريعة فى المدن أدت تدريجياً إلى الحد من تأثير الجمعيات المصرية التى لم تكن مؤهلة للسيطرة على الشباب المتعلم. أما السنغال التى تعتبر «جنة تلك الجمعيات» فقد عرفت تلك الأخيرة، على العكس من ذلك، السيطرة على الأمور فى الريف وفى المدن أيضاً، «فالخلفاء العموميون»، من مريدين وتيجانيين، يعتبرهم معظم السنغاليون أساتنتهم وهم «تلاميذ» لهم، ولذا ظلوا يسيطرون على دخول الزراعة والتجارة؛ وبعد جلاء الفرنسيين أصبحت مفاتيح التأثير السياسى فى أيديهم. عندما بدأ التيار الإسلامى الراديكالى يظهر فى ذلك البلد، فى نهاية المبعينيات، على يد بعض الطلبة من المعجبين بالثورة الإيرانية، أو

من الذين كانوا يدرسون في الجامعات العربية في الشرق الأوسط، دخل هذا التيار الراديكالي في صدام قوى مع المرابطين الذين لم يتركوه يتطور إلا بالقدر الذى لا يسمح له بالإضرار بمصالحهم، وإن شعروا أنه كان يصدد عمل ذلك، قصموا ظهره.

النموذج السعودى

إذا كانت معظم الدول الإسلامية فى الستينيات قد اتخذت موقفاً متساهلاً بعض الشيء، إزاء الإسلام الشعبى للجمعيات الدينية، فهناك دولة واحدة حظرت تلك الجمعيات حظراً أكثر تشدداً من تركيا العلمانية والجزائر (تم رفع هذا انحظر فيها الآن) وهى العربية السعودية. إسلام العلماء الفقهاء هو وحده الذى نهى حق احتكار الخطاب الدينى وهو الذى يتحدث فيما وراء الدين بما هو مسموح به - عن القيم الأساسية للمجتمع والنظام السياسى: فى هذا السياق يُنظر نسبية والمتقنين العلمانيين معاً بازدياد شديد. الواقع أن جذور وأسباب نجاح الحكم الملكى السعودى فى بدايته ترجع إلى الحلف الذى أبرم عام 1745 بين الأمير محمد بن سعود وأحد المصلحين المتزمتين: محمد بن عبد الوهاب (1703-1792) محط «البدع» التى يرى أنها دنست الإسلام الأصلى. التبدول لوجية الوهابية التى انبثقت عنه لها أهمية جوهرية لمن يريد أن يفهم التيار الإسلامى السنى المعاصر، المنبثق عن فكر قطب أو المودودى، لأنه يشاركها نقاطاً مذهبية جوهرية - وعلى وجه الخصوص واجب الرجوع إلى أسس الإسلام متخطين التأويلات البشرية للعقيدة وواجب التطبيق المتشدد لكافة التعاليم والمحرّمات فى المجالات القانونية والأخلاقية والفردية الخ. إلا أن الوهابية تحمل فى طياتها فكراً اجتماعياً محافظاً مستبعداً للآخر، على حين قد تنتفى للإسلام السياسى الراديكالى فى الوقت ذاته مجموعات اجتماعية ثورية أو مجموعات محافظة.

هذا التجاور يكتسب أهمية حاسمة بالنسبة لمستقبل الإسلام السياسى السنى: فكثير من أعضاء جماعة الإخوان المسلمين المصريين المطاردين من جمال عبد الناصر لجأوا فى الخمسينيات إلى العربية السعودية، فزودوها، وهى فى

مرحلة بداية الانتفاع من الدخول البترولية المتعاضمة، طبقة من الكوادر والمتقنين وكانوا أفضل إعداداً وتكويناً مهيناً من معظم السعوديين فى تلك المرحلة، ليؤدوا دوراً مؤثراً داخل جامعة المدينة - التى استكملت فى عام 1961 - هذه المؤسسة التعليمية التى كانت تدرس فيها أفكار الإخوان المسلمين إلى الطلبة القادمين من كافة أنحاء العالم، عاملة بذلك على نشرها بتوسع. عديدون من بينهم كونوا ثروات طائلة وأعادوا استثمار جزءاً منها فى بلادهم بعد وفاة عبد الناصر. عام 1970، مساهمين بذلك فى إنشاء قطاع بنكى إسلامى سيقوم بتمويل الإسلام السياسى الناشط. هكذا تشكل قبيل حلول السبعينيات تيار اختلط فيه العلماء الوهابيون والمتقنون الإسلاميون، وهو التيار الذى سَنطلق عليه تسمية «بترول إسلام». يطالب هذا التيار بتطبيق حرقى للشريعة فى المجالات السياسية والأخلاقية والثقافية الخ. ولكن ليست له اهتمامات اجتماعية، وأقل منها الاهتمامات الثورية، مما سيدفع روح الدعاية العربية إلى مقابلة كلمتى الثورة والثروة المتقاربتين فى النطق. الاستيلاء على السلطة الذى يطالب به سيد قطب، ووصفه للعالم أجمع فى زمانه (بما فى ذلك دول شبه الجزيرة العربية) بالجاهلية أو بأنه غير إسلامى، ينظر إليه عادة فى تلك الأوساط، كرد فعل يتسم بالمبالغة نتيجةً للتعذيب الذى تعرض له الإخوان فى السجون المصرية. إلا أن هذا لا يمنع أن أعماله تلقى تقديراً عالياً وتنتشر ويعلق عليها شقيقه محمد قطب الذى يعيش فى العربية السعودية.

يوجد إذن منذ نهاية الستينات تيار فكرى متدفق، اتخذ من هذا البلد قاعدة له، يغلب عليه الطابع المحافظ، له علاقات متباعدة عن الفكر الراديكالى - ولكنها غير معادية له- يعمل على التخفيف من حدة تطرفه أكثر من العمل على مواجهته أو الاعتراض عليه؛ وفى هذا السياق الجيوبوليتيكي لتلك الفترة، أى الحرب الباردة، لم يكن لهذا التيار الوهابى/ الإسلامى المزدهر برعاية النظام الملكى السعودى، الحليف القريب من الولايات المتحدة، والذى يناصب عبد الناصر والاشتراكيين العرب أشد العداء. إلا أن يحوز على رضا الكتلة الغربية. وإن كانت السبعينيات فى طريقها إلى الانتهاء راحت أنظمة العالم

المسلم، التي كانت فى صراع مع حركات معارضة يسارية، تشجع الطلبة الملتحقين على إعادة النظام إلى الجامعات، باعتبارهم المعبرين عن ذلك التيار الإسلامى؛ ولم يكن يدور بخلداهم حينذاك أن بعضاً من هؤلاء سيصبحون خلال العقد الجديد أهم القوى المعارضة للنظام القائم.

الواقع أن النظام الملكى السعودى فى ذلك الوقت كان يبدو قادراً على السيطرة على ذلك التيار ليجعله فى خدمة أهدافه الدولية: فى عام 1962 قد تأسست فى مكة الرابطة الإسلامية العالمية، وهى منظمة غير حكومية بتمويل سعودى وتعتبر أول منظمة متماسكة لها نظام تسيير وفقاً له تستهدف «فرض الوهابية» على الإسلام فى العالم¹¹ ومواجهة ما لمصر الناصرية من تأثير وإشعاع. الأسلوب الذى اتبعته هو إرسال الدعاة، ومنح الهبات والهدايا من أعمال مفكرى ذلك التيار (ابن تيمية وابن عبد الوهاب على وجه الخصوص¹²)، والأهم من ذلك منح الأموال التى تستهدف إنشاء المساجد ودعم الجمعيات الإسلامية. الرابطة الإسلامية تحدد من هم المستفيدين، وتستدعيهم إلى العربية السعودية وتزودهم بـ«التزكية» التى ستفتح لهم خزائن أحد المانحين الخلفيين الكرام، من أعضاء العائلة المالكة، أو من الأمراء أو من رجال أعمال الجمعية يديرها أعضاء المؤسسة الدينية السعودية، ومعهم أيضاً عرب آخرون، قادمون من صفوف الإخوان المسلمين، أو قرييون، وعلماء قدموا من شبه الجزيرة الهندية، على صلة بالمدرسة الديوبندية أو من الحزب الذى أسسه المودودى.

علماء الدين بين السقوط والمقاومة

لم يوجد مكان آخر فى العالم فى نهاية الستينيات توصل فيه العلماء - مثملاً فعلوا فى العربية السعودية - إلى الاحتفاظ بالسيطرة على الخطاب العام حول القيم المحورية للمجتمع. لقد فقدوا الكثير من استقلاليتهم التقليدية بالنسبة للسلطة. إنهم من موظفى الدولة التى تنجح عادة فى أن تجعلهم يصدر عن الفتاوى والآراء الدينية المعتمدة، وأن يؤيدوا خياراتها السياسية. قد تتحول هذه الموافقة أحياناً إلى مقاومة لهذه أو تلك من المبادرات التى اعتبرت «غير

إسلامية». ولكن بسبب اضطرابهم لتقاسم سلطاتهم الدينية مع بعض المتقنين القادمين من التعليم اللاديني فقد فقدوا قوتهم. فالمتقنون ينظرون إلى النظام الاجتماعي عبر مرجعيات نابعة من التراث الأوروبي التتويري المترجم بعد أن طوعوه إلى اللغات المحلية: فمرجعيتهم ليست للحق المتعالي، وإنما إلى معايير قائمة على الفكر البشري (الديموقراطية والحرية والتقدم والاشتراكية الخ). أما العلماء فهم يفصلون في تطابق نظام المجتمع مع القواعد الواردة في النصوص المقدسة للدين الإسلامي. فهم متيقنون من أن علمهم الذي حصلوه أعطاهم، بصفتهم مؤسسة لها كيانها الخاص، حق المعرفة الوحيد في هذا المجال؛ وهم يشجبون من يسعون إلى تفسير النصوص دون أن يكونوا من رجال الدين المؤهلين. ويصبون لعنايتهم على المتقف العادي الذي يجتهد في تفسير مجازي القرآن، مستعيناً بعلمه وحده، أو ما هو أسوأ، العالم السابق الذي يخون أقرانه بأن يقدم قراءة تعتبر منتهكة لحرمة النصوص، لأنها لم تحترم التفسير المتفق عليه حول نقطة ما في العقيدة. ذاق هؤلاء المتهورون عبر القرن العشرين كله ويلات الصواعق التي رمتهم بها الرقابة. في بعض الحالات القصوى وقع بعض من هؤلاء المتقنين الذين استهدفوا بهذه الطريقة صرعى رصاص أحد المتعصبين، أو اختاروا الذهاب إلى المنفى لينأوا بأنفسهم عن التهديد. ولكنه في نهاية الستينيات ترك معظم المتقنين، من المعلمين تعليماً مدنياً في العالم المسلم، البحث في المسائل الدينية التي رأوا أنها لا تؤدي دوراً محورياً في تنظيم المجتمع ولم يعودوا ينافسون العلماء على وظيفة «حامى الإسلام» التي لم تعد تؤدي في رأيهم دوراً جوهرياً.

في مصر التي هي مقر الأزهر، تلك المؤسسة التي يزيد عمرها عن الألف عام، والتي يدرس فيها العلماء من جميع أنحاء العالم، والتي تتمتع بهيبة هائلة أدخل عليها الحكم الناصري إصلاحاً شاملاً، بدأ تطبيقه عام 1961¹⁴. وضعت المؤسسة تحت السيطرة المباشرة للدولة، لتجنيد الأساتذة والطلبة ولتوضيح توافق الإسلام مع الاشتراكية الناصرية، بل وشوهد الأزهريون، وقد ارتدوا الزى العسكري، يسبرون في عروض عسكرية بالخطوة المنتظمة تحت إمرة ضباط من الجيش. قطاع من الطلبة وجهاز التدريس كان مؤيداً لذلك، على حين

كان بعض العلماء الآخرين «يجر أرجله على مضض» لعدم قدرته على مقاومة السلطة القمعية بشكل مكشوف. نظر خصود عبد الناصر بجدية إلى هذه العملية الإصلاحية، مما أدى بالعربية السعودية إلى تأسيس الرابطة الإسلامية العالمية، كما سبق أن أشرنا، وذلك في العام التالي. إلا أن ربط المؤسسة بالسلطة، بشكل مباشر للغاية، أفقدها مصداقيتها. فلم تعد مؤسسة العلماء في نهاية السنينيات قادرة على أداء دورها التقليدي، كوسيط بين الدولة والشعب، واعطى هذا بإطاعة تلك، مع بقائها حرة في انتقاده حتى يصحح من مساره فيسود العدل. ستبدو هيراركيته معتمدة أكثر مما ينبغي على القادة السياسيين، وهو ما سيمتلك مجالاً واسعاً لهؤلاء الذين يدعون أن في وسعهم معالجة النظام واستفاده باسم مبادئ الإسلام العليا، كما يدركونها، سواء تعلموا دينياً أم لا ليصبحوا من العلماء.

في البلدين العربيين الآخرين اللذين لديهما مؤسسات يزيد عمرها عن الألف عام لتخريج علماء الدين وهما تونس - حيث يوجد جامع الزيتونة عام 734 - والمغرب. حيث يعود إنشاء جامعة القرويين في فاس إلى عام 859 - اعتمد انتطاء المنيثق عن الاستقلال سياسات مختلفة تجاه علمائه من رجال الدين. في تونس اعتمد بورقيبة، الذي نشأ في ظل علمانية الجمهورية الفرنسية الثالثة، على الطبقات الوسطى الحداثية في المدن؛ وقد منحه نضاله الطويل ضد نسعمر الفرنسي شرعية سياسية قوية للغاية. واستغنى بذلك عن مباركة رجال الدين له وأفرغ الزيتونة من مانتها بأن ألغى جهاز العلماء، وراح يقوم بأعمال رمزية ملفتة للنظر لكي يؤكد على علمانية المجتمع - كأن يشرب كوباً من العصير في بث مباشر على شاشات التليفزيون في شهر رمضان. أو أن يحرر نحر الخراف في عيد الأضحى (عيد الضحية الذي يحتفل فيه بذكرى تضحية ابراهيم). ولكنه كان يأخذ في اعتباره إضفاء تبرير ديني على ما يفعل: فقد أصبحت التنمية الاقتصادية جهاداً أي معركة مقدسة في سبيل الله يعني المرء من بعض الفروض الشعائرية التي قد تعوق الانتصار فيها. وعلى العكس مما حدث في مصر، حيث استهدف إصلاح الأزهر إحكام السيطرة على سلك العلماء واستخدامهم لصالح النظام، أخرجتهم تونس تماماً من الساحة، مما سمح

«للمناضل الأكبر» أن يستخدم الإسلام على هواه إذا ما أحتاج لذلك. هذا الفراغ سيظهر تأثيره في السبعينيات عندما احتلت حركة التيار الإسلامي (M.T.I) بسرعة المجال الديني دون مقاومة حقيقية من رجال الدين، وكانوا ضعفاء للغاية - مما أدى بالسلطة إلى اللجوء للقمع في المقام الأول للتخلص من التيار الإسلامي الراديكالي.

في المغرب بعد انتهاء الحماية الفرنسية في 1957 كان العلماء، وهم من المؤيدين الأوفياء للملك محمد الخامس، على أتم استعداد لمنح الملك الشرعية الإسلامية التي جعل منها أحد ركائز سلطانه في مواجهة معارضيه من الطبقات الوسطى من سكان المدن. ومع ذلك كان العاهل - الذي كان يفتقد عليهم مظاهر التجليل والاحترام والصلاحيات - على عكس الوضع في تونس - يعمل على حرمانهم من أي إمكانية للتعبير المستقل والذي قد ينطوي على النقد¹⁵. وكان به الحسن الثاني الذي اعتلى العرش في 1961 لا يستأذن أحداً سوى ذاته فيما يخص الإسلام. كان يعلن، وفي الوقت ذاته، أنه من سلالة النبي محمد (من هنا استمد لقبه: الملك الشريف) ولقب نفسه أيضاً بأمير المؤمنين ليضفي القداسة على شخصه. بصفته تلك يحصل على البيعة من العلماء ومن كانوا من سلالة العاهل ومن أعضاء عائلته، إلا أن هذه البيعة ليست لها في التصور الملكي البعد التعاقدى. يؤدي العلماء المغاربة إذن دوراً مؤسساتياً، إلا أنهم يكتفون بتسليمهم على الإجراءات التي يتخذها أمير المؤمنين: فهو يظل المرجعية الأخيرة فيما يتعلق بالإسلام. في نهاية الستينيات كان المجال الديني المغربي متساعاً للغاية وشرعياً في الوقت ذاته، ولكنه كان تحت السيطرة. عندما بدأ تيار الإسلام السياسي يظهر في بدايات العقد التالي كان في إمكانه أن يعمل بسهولة داخل وسط يتحدث لغته دون أن يثير الشكوك الرسمية، مما سهل عليه احتلال الساحة الاجتماعية؛ ولكن كان صعباً عليه للغاية أن يتحول إلى استراتيجية القطيعة السياسية دون أن ينتهك القدسية المحرمة للملك وهو الأمر الذي ظل الشعب معارضاً له بشدة.

في الجزائر التي لم يوجد فيها أي تراث وطني لتعليم وتخريج العلماء (الذين كانوا يأتون عادة من الزيتونة في تونس أو من القرويين في فاس) كنت

لجمعية العلماء الجزائريين¹⁶ الذى أسسها عبد الحميد بن باديس فى قسطنطينة عام 1931 بعد ثلاث سنوات من تأسيس جماعة الإخوان المسلمين المصرية، الرؤية ذاتها التى كانت لهذه الأخيرة حول عدة نقاط مذهبية، إلا أن تأثيرها ظل محدوداً داخل بعض دوائر المتعلمين فى المدن، دون أن يكون لها وجود جماهيرى؛ على عكس حركة حسن البنا، فقد ظلت الحركة، فى بداية الأمر، متحفظة تجاه المناضلين من أجل الاستقلال من جبهة التحرير الوطنى، وكانت تطرح التساؤلات حول حقيقة تدينهم وهى لم تنضم للثورة سوى فى 1956، بعد عامين من اندلاعها. ساهم أعضاؤها فى إضفاء التبرير الإسلامى لحرب الاستقلال التى أطلق على المحاربين فيها اسم المجاهدين، كما أن ضحاياها كانوا يوصفون بالـ شهداء. بعد الاستقلال فى 1962 شمس بن بللا هذا التيار وكان فى ذلك الوقت مناضلاً اشتراكياً، وكان يعتبرهم مع كافة أعضاء التيار الدينى، أى الجمعيات الدينية والمرابطين، من الرجعيين. فى عام 1966 تم حل جمعية تسمى القيم، لأنها احتجت على شق قطب فى مصر. خلال ذلك العقد الزمنى والعقد التالى له تشكل داخل الحزب الأوحى، حزب جبهة التحرير الوطنى، تيار محافظ (مما دعا روح السخرية الشعبية الجزائرية إلى إطلاق كناية Barbeféline على الحزب ومعناها لحية وجبهة تحرير). إلا أنه لم يكن هناك على الساحة الدينية، علماء معروفون، لدرجة أنه عندما بدأ تيار الإسلام السياسى يظهر فى بداية الثمانينيات (أى بتأخير عقد زمنى كامل عن معظم البلاد الأخرى) وجدت السلطة نفسها مضطرة - لكى تسيطر عليه - إلى استيراد علماء مصريين وضعوا على رأس الجامعة الإسلامية فى قسطنطينة، وكانت قد أنشأت لتوها، لعدم وجود الإمكانيات المحلية الضرورية. مما سهل للمفكرين من الجبهة الإسلامية للإنقاذ من السيطرة على هذا المجال، دون أن يجدوا أمامهم العديد من كبار العلماء المتعمقين فى معرفة وتفسير النصوص القرآنية والمقدسة الذين يستطيعون تقديم قراءة للإسلام مختلفة عن قراعتهم له.

هذا الإضعاف العام للعلماء الذى نلاحظه فى كافة أنحاء العالم العربى، ما عدا العربية السعودية، فى نهاية الستينيات، يمكن أن تجده، مع بعض الفروق فى بقية أنحاء العالم المسلم. ولكنهم احتفظوا فى أغلب الحالات بمواقع

مؤسسية هامة ولكنها تختلف من بلد لآخر. في تركيا ألغيت المدارس التقليدية التي كانت تُخرج العلماء في عهد الإمبراطورية العثمانية، وذلك بعد إعلان الجمهورية على يد أتاتورك، في إطار إجراءات العلمنة الإجبارية التي صدرت في العشرينيات. في المقابل شهد عقدا الخمسينيات والستينيات إنشاء الدولة لمدرستين لتعليم الإثمة والوعاظ *imam hatip lisesi* وللتان توسعتا توسعاً كبيراً حتى نهاية القرن¹⁸. فلما وجدت الدولة الكمالية نفسها مواجهة باستمرار وجود إسلام ريفي اعتبرته متخلفاً بل ومناهضاً للحكم الجمهوري، أرادت أن تكون جيلاً من الدعاة «المحدثين» المشبعين بالمبادئ التي ترى أن الإسلام، بمفهومه الصحيح والعلمانية التركية، متوافقان تماماً، وتكون برامجهم الدراسية مزوجة أي دينية وعادية في الوقت ذاته. استهدف هذا الإصلاح، الذي يمكن تشبيهه بإصلاح الدولة الناصرية للأزهر، تنشئة علماء يمكن الوثوق بهم من الناحية السياسية، ولكن يبقى ذات أهمية محدودة. إلا أن أياً من الهدفين لم يتم التوصل إليه في واقع الأمر. فقد لاقت المدارس الخاصة بالدعاة إقبالاً هائلاً، بإعطائها فجأة فرصة الحصول على التعليم لشباب ريفي ظل بعيداً عن المدارس العلمانية، فسمحت المدارس لذلك الشباب بالارتقاء الاجتماعي، دون أن يدفع ثمن علمنة النفوس، وفضل المستفيدون من هذا النوع من التعليم ثقافتهم الأولى عن الأهداف التي حددتها الدولة لنفسها. هؤلاء هم الذين شكلوا، ابتداءً من السبعينيات، القاعدة التي قامت عليها الأحزاب السياسية الإسلامية التي قادها، تحت مسميات مختلفة، السيد/ أربكان.

على الطرف الآخر من العالم الإسلامي، في إندونيسيا، عند إعلان الاستقلال عام 1945 دار جدل حول الأسس التي تقوم عليها الدولة، تصارفت فيه آراء العلماء - أعضاء منظمة نهضة العلماء¹⁹ التي أنشأت عام 1926 - والعديد من المجموعات الإسلامية الناشطة، مع آراء الوطنيين العلمانيين وعلى رأسهم أحمد سوكارنو الذي لم يكن يخفي إعجابه بأتاتورك²⁰. فلم تقم الدولة على أساس الإسلام وإنما على مجموعة من خمس مبادئ الـ (بانكا سيل) من بينها الوطنية والإيمان بالله واحد. هذا هو الحل الوسط الذي أخذ في الاعتبار مشاعر غير المسلمين من صينيين ومسيحيين وهندوسيين (يمثلون نحو 10%

من عدد السكان) وراعى أيضاً السيوالة التى يتسم بها الإسلام الإندونيسى، فهو يتميز بأرضية من التوفيقية مع الممارسات والمعتقدات الهندوكية السابقة والمتأصلة جداً فى جاوا، أكثر الجزر كثافة بالسكان فى الأرخيبيل²¹. إلا أن المتشددين من أنصار قيام دولة إسلامية، متجمعين فى حركة دار الإسلام، قد استولوا على جاوا عام 1949 ولم يهزموا سوى فى عام 1962 على يد الجيش²² - الذى تمرس ضباطه الشبان على القتال فى محاربة هذا التمرد ذى الطابع الدينى. أما حركة العلماء والجماعات الإسلامية الناشطة الأخرى - وقد انضمت فى أحزاب سياسية - فقد اشتركت بقوة فى القمع الدموى للحزب الشيوعى الإندونيسى فى عام 1965. واستقبلوا بارتياح إقامة «النظام الجديد» على يد الجنرال سوهارتو فى عام 1967. إلا أن هذا الأخير، إذ أوكل إلى الجيش مهمة السيطرة على الدولة، قام بتهميش المؤسسات الدينية التى بدت له قوتها مهددة لاستقرار النظام. فى مستهل المبعينيات كان العلماء الإندونسيون إذن. ومعهم مختلف التجمعات التى تعمل على جعل الإسلام مصدراً للتشريع. فى موقف اللضعف السياسى، على الرغم من ملايين المريدين الذين يقعون تحت سيطرتهم فى بلد كان يزيد عدد سكانه حينذاك على مائة وخمسين مليون نسمة. ولكن على الرغم من الضغوط التى مارسها السلطة عليهم، فقد عرفوا كيف يحتفظون بسلسلة من مراكز التأهيل، وشبكة من التضامن ونسيج واسع من مدارس القرآنية والمساجد، التى ستصبح فيما بعد إحدى الرهانات السياسيه المحورية، فى نهاية العقد، عندما بدأ النشاط الكفاحى للإسلام السياسى ينشط وسط الشباب الإندونيسى.

الاستثناء الباكستانى

فى باكستان التى أنشأت فى 1947 على أساس من «القومية الإسلامية» كان الصراع بين الصفوة الحداثية المتعلمة على النموذج البريطانى ومختلف التيارات الدينية، حول التعريف ذاته لهذه الفكرة، سمح للعلماء بأداء دور هام، أكبر من الذى قام به أقرانهم فى معظم البلاد الأخرى، وهم منظّمون تنظيمياً

جيداً ويعتمدون على شبكة من المدارس الدينية التقليدية -«دينى مدرسة»- بشكل طلبتها وخريجوها- قاعدة لهم، قوية للغاية.

الإسلام الباكستانى المعاصر هو وريث الحركات التى قامت كرد فعل للموقف الخاص بشبه القارة الهندية، عندما خلعت الإمبراطورية البريطانية آخر الملوك المسلمين من دلهى عام 1857. ولقد فقد مسلمو الهند السلطة السياسية مثلهم مثل إخوانهم فى الدين الآخرين الذين وقعوا تحت السيطرة الاستعمارية فى مناطق أخرى من العالم، إلا أنهم كانوا أيضاً فى الوقت ذاته أقلية صغيرة (نسبة 1 إلى 3) فى مواجهة الهندوس الذين كانوا خاضعين لهم طوال القرون العشر السابقة. أهم تلك الحركات التى استهدفت التأكيد على الوجود الإسلامى -المسماه «ديوباندى» قامت فى 1867 فى مدينة ديوباند²³ شمالى دلهى - وأُخذ عنها اسمها. استهدفت الحركة تكوين العلماء القادرين على إصدار الفتاوى (الاراء الشرعية المعتمدة) فى كافة جوانب الحياة اليومية للتأكد من تطابقها أـ عنمه مع مبادئ الإسلام، من خلال تفسير متشدد ودقيق ومحافظ - شديد التقرب من التيار اللوهابى فى الجزيرة العربية. بفضل إصدار تلك المجموعة من انواع المحددة يستطيع المسلمون الاستمرار فى الحياة دون أى مخاطرة داخل مجتمع غير إسلامى. هذه المدارس الديوباندية، التى انتشرت فى كافة أنحاء شمال غرب الهند فى ذلك الوقت على مدى قرن كامل، وهى منظمة تنظيم جيداً فى الأراضى التى قد تشكل باكستان الحالية، أصدرت مجموعة من الفتاوى يقدر عددها بعدة مئات من الآلاف. فى يومنا هذا مازالت كل مدرسة تتمتع بشىء من أهمية تمتلك «داراً للإفتاء» حيث يجلس العلماء متريعين على الأرض، إلى جانب مكتباتهم الإسلامية ويحررون الفتاوى طوال اليوم رداً على الأسئلة التى تطرح عليهم مباشرة، وعن طريق الرسائل أو التليفون²⁴ حول شرعية أى عمل من الأعمال. نجح الديوبانديون بتنظيمهم تلك الممارسات فى تشكيل عالم ذهنى ذاتى يسمح لأتباعهم بالحياة حياة «إسلامية» مهما كانت تقاليد محيطهم السياسى أو الاجتماعى. ولكنهم على خلاف ما هو قائم بالنسبة لأتباع التليف، الذين يناون بأنفسهم عن السياسة، يعملون، إذا ما أتاحت ليد الفرصة، على الضغط على السلطة لى تنتشر تصوراتهم عن الإسلام فى

المجتمع وذلك عن طريق التشريع. ولما كانوا منظمين تنظيمًا جيدًا، فى إطار شبكة من المدارس الدينية التى تبنى فى الأساس الشباب القادم من العائلات التقليدية فى الريف أو المدن، سواء الفقيرة منها أو تلك التى ترفض إرسال أبنائها إلى مدارس الدولة، فأنهم، منذ قيام باكستان كدولة، فى موقف يسمح لهم بالتفاوض مع الحكومة. والواقع أنهم يطالبون دائماً بموارد مالية تزايد باستمرار لتمويل مدارسهم (مدارس داخلية مجانية وهو أحد أسباب شعبيتها) ويطالبون الدولة بأن تضمن عملاً لخريجها الذين لا دراية لهم إلا بالعلوم الدينية التى تعلموها بأكثر الأساليب التقليدية. ولهذا فهم يناضلون من أجل أسلمة القوانين، والإدارة والنظام المصرفى إلخ، مما يسمح باستغلال إمكانات طلبتهم ويضمن لهم التعيين فى وظائف، ثم يحتلون مع مضى الوقت مواقع هامة داخل السلطة.

منذ السنوات الأولى لقيام باكستان مارست أحزاب سياسية مختلفة الضغط لأسلمة البلاد. فإلى جوار الجماعة الإسلامية للموددى الذى أنشأها عام 1941 وهذفا النهائى هو الاستيلاء على السلطة السياسية وإقامة الدولة الإسلامية كما سبق أن أشرنا أعلاه توجد أحزاب من العلماء - وهو ما يشكل ظاهرة فريدة فى العالم الإسلامى - الذين يعبرون من خلالها عن مصالحهم السياسية الخاصة بهذه الجماعة المهنية - الاجتماعية وبشبكة طلابهم، ويعملون من هذا المنطلق على أسلمة الجهاز الإدارى والحكومى، دون أن يعملوا على الحصول لأنفسهم على السلطة الفعلية. أهم تلك الأحزاب أثنان: حزب جماعة علماء الإسلام JUI (Jami'at-I ulama-I islam) النابعة من الديوبانديين وجماعة علماء باكستان JUP (Jami'at-I ulama-I Pakistan) يحركها علماء أكثر تسامحاً مع التصوف وشفاة أولياء الله (التي يدينها الديوبانديون بشدة) البارلويون²⁵.

مارس العسكريون والنخبة، من المتعلمين فى الغرب عبر المستعنيات، سياسة تهدف إلى التقليل من تأثير مختلف التيارات الدينية، إلا أنهم لم يصيبوا سوى نجاح محدود وقتى - على خلاف ما حدث مع عبد الناصر فى الفترة ذاتها على سبيل المثال: الواقع أنه بينما كان فى استطاعة الرئيس أن يلعب على مفاتيح متعددة وخاصة على متانة الهوية القومية المصرية، لكى يقلل نسبياً،

ويسيطر على المرجعية الإسلامية التي كان يطالب الإخوان المسلمون بالعودة إليها مثل علماء الأزهر، كان القادة الباكستانيون يصطلمون بغموض «القومية الإسلامية» التي قامت بلادهم على أسسها. بدون إسلام لا يوجد باكستان: لا شيء آخر يبرر وجوداً له متميزاً عن الهند، ولا يوجد شيء آخر ذو أهمية يؤخذ بين الشعوب التي يتكون منها هذا البلد: الباشتون والسنديون والبنجابيون والبالوتش والمهاجرون (القادمون من الهند) ولا ننسى البنجاليين الذين انفصلوا بالفعل عام 1971. فعندما تكونت الهوية الوطنية، معتمدة على طبيعة الهوية الإسلامية مباشرة احتل الذين كان بإمكانهم تعريفها مركز القوة للحفاظ على التماسك الوطني ذاته. وهكذا استطاع العلماء والمودى وحزبه أن يقيموا الإجراءات التي اتخذت ضدهم في الستينيات على حين كمرت شوكة الإخوان المسلمين في مصر بواسطة القمع.

عند انتهاء ذلك العقد الزمني، كانت تظهر على صورة الإسلام بوجه عام تناقضات، أكثر مما كانت تشير إليه الدراسات الشائعة في ذلك الوقت، والتي كانت تركز اهتماماتها على الصفوة من الوطنيين والباحثين على التحديث الذين وصلوا إلى السلطة عادة الاستقلال. وبالرغم من حالة الوهن التي أصابت عالم الإسلام التقليدي بسبب تزايد قوة المتقنين والمتعلمين الذين تحرروا من عاداته وتقاليده وأعادوا تكوين رؤيتهم للعالم على أساس المعارف التي حصلوا عليها من الغرب، بدأ هذا الوهن يتلاشى بعد الهجمات التي استهدفته. فقد احتفظ الإسلام التقليدي بإمكانات تسهل وصوله إلى الأوساط الفقيرة في المدن والقرى وهي التي لم تطلها التغييرات كثيراً. فالذين استفادوا من التعليم كانوا من الطبقات الوسطى والبورجوازية الصغيرة في المدن وهم الذين وجدوا هويتهم في النزعة القومية. وحتى نهاية الستينيات لم تُعبّر تلك الأوساط الفقيرة عن نفسها سوى قليلاً، وظلت مستقرة بعض الشيء من الناحية الاجتماعية، على عكس ما حدث لها في العقد التالي. وفي المقابل ستعرف تلك الأوساط زيادة ديموغرافية هائلة، وتعبّر عن نفسها عندما سيصل أبنائها في السبعينيات إلى سن الرشد. سيجد هؤلاء أن رؤاهم للعالم قد تشكلت، ولو سطحياً، عن طريق المحيط الديني التقليدي للجماعات والعلماء بطريقة لا تلبى توقعاتهم. سيكونون

أكثر استعداداً لإعطاء أذانهم للخطاب الذى يعيد استخدام كلمات الإسلام، ولكن بعد إدخال التعديلات عليه لكي يضعه فى اتصال مباشر مع واقع غير من أحواله الانفجار السكاني والهجرة من الريف والزيادة الهائلة فى أسعار البترول. هذا الخطاب سيكون هو خطاب الأيديولوجيين الإسلاميين الذى تم إعداده على يد رجال مثل قطب والموددى والخومينى، إلا أنه سيعرف أساليب تطبيقية متنوعة، حسب الوسط الذى يتلقاه، وطبقاً للظروف السياسية والاجتماعية الخاصة بكل بلد، وللشكل الذىبنى عليه المجال الدينى.

الجزء الأول

التحول إلى الجانب الآخر

على أنقاض القومية العربية

1973 — 1967

تميزت السبعينيات بالظهور والانتشار المفاجئ لحركات الإسلام السياسى الناشطة فى جميع بلاد العالم الإسلامى ووصلت إلى قمته مع انتصار الثورة الإيرانية فى فبراير 1979 التى دمرت دولة الشاه «الكافرة» وشيدت على أنقاضها الدولة الإسلامية التى تطبق المبادئ التى وضعها آية الله الخومينى فى بداية العقد. قلبت أحداث إيران التمثيلات المشتركة للإسلام فى مجمله: ما كان يعتبر ديناً ميالاً للمحافظة ورجعياً وصلاته بالشأن الاجتماعى والسياسى تتدنّى باستمرار فى الوقت الذى كان فيه التحديث يتقدم، أصبح هذا الدين فجأة موضع اهتمام الجميع وعُلقت عليه كافة الآمال أو كافة المخاوف. حتى تيار الإسلام السياسى ذاته، الذى لم يكن يعرف حتى بوجوده سوى القليلين جداً، اختلط فى الأذهان بثورة حدودها غير واضحة وذات طبيعة راديكالية ومناهضة للغرب فى آن واحد.

إلا أن تسييس الإسلام عبر ذلك العقد لم يقتصر على الثورة الإيرانية وحدها، وإن كانت هى الأكثر شهرة؛ فقبل ذلك بخمسة أعوام، غداة حرب أكتوبر 1973 التى أمنت للسعودية مركزها كسلطة مالية وسمحت أيضاً للتيار الوهابى/ السياسى المتشدد دينياً والمحافظ اجتماعياً، أن ينتشر فى كافة الأنحاء وأن يحتل مكانة مهيمنة فى مجال التعبير الدولى عن الإسلام. بدأ تأثيره أقل وضوحاً من تأثير إيران الخومينى ولكنه كان أعمق وأطول مدى منه. تغلب هذا التيار على التيار القومى التقدمى الذى انتصر فى الستينيات وأعاد تنظيم المجال الدينى، بأن ساعد الجمعيات الدينية والعلماء الذين يتبعون نهجه وبأن حقق مبالغ سائلة بكميات هائلة تدفقت فى الحقل الإسلامى وضمن لنفسه العديد

من الولاءات. وعلى حين كان هذا التيار يصنع الحضارة الإسلامية الفاضلة في تعارض مع فساد الغرب، ظلت العربية السعودية التي تأتي منها معظم أمواله، الحليف الرئيسي للولايات المتحدة والغرب في مواجهة الكتلة السوفيتية. وفي عام 1979 استهل انتصار الثورة الإيرانية في طهران بهتاف «تسقط أمريكا» وهو نفسه العام الذي انتهى بالغزو السوفيتي لأفغانستان والذي كان من نتائجه المشاركة الضخمة لوكالة المخابرات الأمريكية CIA إلى جانب مقاتلي الجهاد الأفغاني؛ وقد مرت المساعدات الأمريكية والسعودية للمجاهدين أو جزء كبير منها عبر باكستان ضياء الحق، الذي هو من أشد المعجبين بالمودودي الذي أصبح العديد من معاونيه وزراء في إسلام آباد.

لا نستطيع إذن أن نلخص انبثاق تيار الإسلام السياسي في السبعينيات بل أن نقول إنه حركة ثورية أو بأنه حركة مناهضة للإمبريالية تحرك وتعبى الجماهير من الفقراء بواسطة الاستخدام البارع للشعارات الدينية - ولا على العكس من ذلك، في كونه مجرد تحالف أمريكي - سعودي مناهض للشيوعية. لكي نستوعب الظاهرة في مجملها يتعين أن نضع كشفا بأبعادها المتعددة وننظر إلى تفاعل علاقات تلك الأبعاد مع بعضها البعض أثناء مرحلة التكوين: شبكاتها، وقنواتها وميولها وتوجهاتها والأفكار التي تكونت بداخلها (وكما عرضناها من قبل) ثم نربط ذلك بالتقلبات الديموجرافية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية الخاصة بذلك العقد الزمني. سنستطيع عندئذ أن نلاحظ ما هي المجموعات التي تتدرج داخل التحرك الإسلامي وكيف تتوصل أو تفشل في أن تتحالف للاستيلاء على السلطة وأن تجمع حولها مجموعات واسعة من السكان، ومن هم الذين يحاربونها. سنرى كيف ولماذا تم كسر شوكة بعض تلك الحركات على يد السلطة القائمة، وكيف انقسمت أخرى على نفسها على يد الدولة التي تعرف كيف تستميل إليها الجانب الأكثر اعتدالاً من داخلها وأخيراً كيف استطاعت أخرى القيام بالثورة. بغض النظر عن البيدييات التي يبدو أنها تفرض نفسها على الحس المشترك فإن المقارنة بين مختلف الحركات الإسلامية التي ظهرت في ذلك الوقت هو التي ستسمح لنا بفهم بنيانها.

فى ذلك العقد وصلت أولى الأجيال التى وندت بعد الاستقلال إلى سن الرشد فى معظم البلاد المسلمة. هى أجيال محددة إن من ذاكرة النصال التحررى المناهض للاستعمار وهو الذى منح للأنظمة الوطنية التى فى السلطة شرعيتها. سجد هذا الجيل الجديد نفسه فى غير تجانس مع الخبرة الحاكمة: تعداد هذا الجيل كبير للغاية بسبب الانفجار السكانى وهو غير قادر على الاستفادة - على عكس من أبائه ومن كانوا أكبر منه سناً - من الاندماج فى المجتمع، ولا هو بالأولى قادر على الصعود الاجتماعى الاستثنائى الذى سمح به الاستقلال، ورحيل المستعمرين وتقسيم ثروتهم. فيما بين 1955 و 1970 كانت الزيادة فى عدد السكان داخل العالم الإسلامى كبيرة جداً (من 40% إلى 50% حسب البلد). فى عام 1975 كان السكان الذين نقل أعمارهم عن 24 عاماً يمثلون أكثر من 60% من السكان وتناثرت بشتة أعداد سكان المدن وأعداد الذين يعرفون القراءة والكتابة¹. عالم الإسلام الذى كان فى الأساس ريفياً منذ أن فقد سيطر عليه النخب التى تعيش فى المدن والمحدودة العدد التى تحتكر القراءة. ف عرف تغيرات شاملة ورائكالية بهذه الجموع من الشباب الذين يمثلون التحيز الأول الذى أقام فى المدينه وأصبح متمكناً من الكتابة. هؤلاء القادمون الجدد وجدوا أنفسهم فى مواجهة تحديات من أنواع متعددة لم نعد نقيدهم فى حلها المعارف الموروثة عن آباءهم وهم فى الغالب أميون. الفجوة الثقافية والاجتماعية بين الجيلين كانت عظيمة ولا مثيل لها منذ وجود العالم الإسلامى. لم يكن شباب السبعينيات، إن فى تواؤم مع مجتمعه: وجودهم فى المدينة كان فى كثير من الأحيان عبارة عن تراكم بشرى فى مناطق إسكان سيئة عند أطراف المدن (من صفيح فى المغرب، عشوائيات فى الشرق الأوسط وجيسكوندو² فى تركيا، إلخ) والأهم من ذلك، جعلتهم المعرفة التى جنوها من التعليم العام الشامل باللغة القومية يتطلعون إلى تغيير وضعهم، وإلى الارتقاء فى السلم الاجتماعى على حين كان آباؤهم وأجدادهم متوائمين فى رضا تام مع أدوارهم الاجتماعية الثابتة، خاصة وأنهم لم يعرفوا غيرها فى العالم الضيق الذى تحده أبعاد القرية.

كان التغيير ملموساً بسبب تعميم التعليم الثانوى ثم التعليم العالى -بقدر أقل- وسط المدن: فهو لا يتيح للفرد فقط تلقى الثقافة المكتوبة. (قراءة الصحف) ولكنه يفتح المجال أيضاً لممارستها بأن يسمح باختصار مصادر المعلومات والمقارنة بينها وبالتعبير بطريقة محددة عن الآراء علناً والجدال بشأنها وشعور المرء نفسه من الناحية الفكرية بأنه يقف على قدم المساواة مع النخبة الوطنية الموجودة فى السلطة. إلا أن هذه اللقزة الثقافية إلى الأمام لم تترجم إلى التقدم الاجتماعى المنشود. ولّد هذا الإحباط شعوراً مناهضاً لهذه النخب الحاكمة التى اعتبرت منبئة باستئثارها بالسلطة وبإحباطها الشباب لعدم وصولهم إلى السلطة والثروة وهم الذين وضعوا استثماراتهم فى الحصول على المعرفة.

تم التعبير عن الاستياء الاجتماعى والسياسى فى المجال الثقافى من خلال رفض الأيديولوجيا القومية للنظم القائمة وإحلال الأيديولوجيا الإسلامية مكانها. وتمت هذه العملية فى البداية بواسطة الطلبة: فالجامعات التى كانت تسيطر عليها عند عبور العقد إلى السبعينيات مجموعات اليسار، أصبحت تحت سيطرة حركة الإسلام السياسى. وكانت تنشر الأفكار التى بلورها قطب والمودودى والخومينى وأمثالهم ولكنها أفكار لم تكن قد وجدت حتى ذلك الحين الجماهير التى تستمع إليها لعدم وجود عدد كاف من الوسطاء على درجة كافية من الغضب لى يتعاطفوا مع نظريات القطيعة مع المجتمع وعلى درجة من التعليم باللغة القومية المكتوبة والحديثة بالقدر الكافى الذى يسمح لهم بفهمها وبالتعرف على أنفسهم فيها.

تشكلت الإنتليجنسيا الإسلامية فى أوساط الطلبة فى تلك الحقبة. إنها لا تشكل مجموعة اجتماعية متجانسة ذات أهداف محددة. لقد جعلت من التوجه الإسلامى السياسى معركة من أجل الهيمنة السياسية انطلاقاً من إحداث شرح فى المجال الثقافى حول القومية. سيسمح ذلك للحركة الإسلامية بأن تجند أتباعها فى أوساط متباينة ذات مصالح اجتماعية متباعدة. انطلاقاً من نواة من الأيديولوجيين الطلاب تشكلت مجموعتان اجتماعيتان لديهما قابلية خاصة للتجنيد فى عملية التعبئة الإسلامية: الشباب الفقير من سكان المدن - فكتلة البؤساء، الذين أفرزهم الانفجار السكانى والهجرة من الريف والذى يمثلهم

«الحيطيون»³ للجزائريون العاطلون أفضل تمثيل - والبرجوازية المتدينة، تلك الطبقات الوسطى المحرومة من الوصول إلى المجال السياسى والمكبلة اقتصادياً من الأنظمة العسكرية أو الملكية. وكما سنرى فيما بعد، فإذا كانت هاتان المجموعتان تطالبان فى صوت واحد بتطبيق للشريعة وإقامة الدولة الإسلامية فليس لهما نفس التصور. فالمجموعة الأولى تراها ذات مضمون اجتماعى ثورى، على حين تراها الأخرى فرصة لأن تضع نفسها محل النخبة الحاكمة القائمة، دون إجراء أى تغيير فى هيراركية المجتمع. هذا اللبس موجود فى أسس تيار الإسلام السياسى المعاصر ذاتها، وما يميز الأيديولوجيا التى ينشوها مفكروهم، هو حجب التعارض بين مصالح عنصرية الأساسيين دافعاً كليهما إلى دينامية ثقافية وسياسية توفق بينهما بتوجيههما نحو هدف مشترك واحد هو الوثب على السلطة.

تحت الوحدة الظاهرية للخطاب الإسلامى يوجد تناقض فى الأهداف بين الشباب الفقير فى المدن من جانب والبرجوازية من جانب آخر، وهو ما يشرح لماذا تستطيع الحركة مرتعاً لقوى وجماعات مصالح، بعضها محسوب على اليمين والآخر على اليسار، سواء كان ذلك فى داخل بلد ما بل أو على المستوى الدولى. إن التأييد القوى للعربية السعودية - التى هى أفضل مثل للملكية «الرجعية» - والتشجيع الأمريكى على توسع تيار الإسلام السياسى لا يهدف إلى إيصال الشباب الفقير فى المدن إلى السلطة وهو الذى يطابق فى ذهنه بين تطبيق للشريعة والثورة الاجتماعية، وإنما إلى تأييد للبرجوازية المتدينة التى تراها كل من الريلض وواشنطن أفضل من يستطيع تحييد الطبقات الخطيرة بأن تمونها بالكلمات والرموز الدينية بأفضل ما تستطيعه النخب الوطنية التى استهلكت شرعيتها وكان القسر والقمع⁴ هى أهم سلاحان لديها. على الناحية المقابلة كان تأييد الحزب الشيوعى الإيرانى (توده) والاتحاد السوفيتى السابق للثورة الإيرانية وانضمام عدد كبير من الماركسيين السابقين عبر العالم الإسلامى للقضية الإسلامية، بل وتأييد البلديات الشيوعية الفرنسية لمنظمات شبابية إسلامية فى ضواحي المدن أيضاً، كان الدافع من وراءه هو الاعتقاد بأنه بما أن «الجمامير» قد انضمت للحركة، فيتعين التأكيد على طابعها

«التقدمي» والشعبي لجعل الإسلام السياسي حركة مناهضة للإمبريالية والرأسمالية⁵ وذلك تقويت الفرصة على البورجوازية المتدنية حتى لا تستقطبها وتحيد إمكاناتها الثورية.

تعتبر هذه الازدواجية الاجتماعية جزء لا يتجزأ من الحركات الإسلامية - بل إنها تشكل جوهرها ذاته - وهي التي تفسر تركيزها على الأبعاد الأخلاقية والثقافية للدين- فهذه الحركات تعمل على الظفر بأوسع قاعدة شعبية ممكنة - إلى أن تستولى على السلطة، كما حدث في إيران- عندما يكون في استطاعتها تعبئة شباب المدن الفقير والبرجوازية المتدنية معا بفضل أيديولوجيا محورها الأخلاق وبرنامج اجتماعي غير واضح. وكل تشكيل من التشكيلات الداخلة في تكوين الحركة يستطيع فهمها وتفسيرها على هواه، بسبب تعدد المعاني الذي تتميز به اللغة الدينية.

على العكس من ذلك، عندما تتفكك وحدة الشباب الفقير في المدن والبورجوازية المتدنية، تصبح الحركة غير قادرة على الاستيلاء على السلطة، إذ تفقد الأيديولوجيا طابعها الموحد: وتظهر أنواع متعددة من الخطاب الإسلامي متنافسة تعمل على إقصاء بعضها البعض، أحدهما يسمى «رايكااليا» يعتمد المضائب الخاصة بالشباب الفقير في المدن والآخر «معتدل» يعكس رؤى الرجوازية المتدنية. في هذه الحالة-التي أوصلتها الحرب الأهلية الجزائرية (1992-1998) إلى ذروتها في المواجهة الإسلامية الداخلية بين الجماعة الإسلامية المسلحة والجيش الإسلامي للإنقاذ (AIS)، «المعتدل»⁶ تصبح الانتلجينسيا ضعيفة للغاية لأنها غير قادرة على بلورة أيديولوجيا تعبوية تجمع بين العنصرين الذين تتشكل منهما الحركة. يسمح مثل ذلك الوضع عادة للنخب الحاكمة بأن تزرع الفرقة طويلة الأمد بينهما، مستغلة الانحراف الإرهابي لعدد من المتطرفين لإثارة مخاوف البورجوازية المدنية: فهي التي ستكون أولى ضحايا الهياج الاجتماعي لشباب المدن الفقير في حالة غياب الجهاز القمعي للدولة. ففي الجزائر أيضاً تبين ذلك عندما ظهرت، عملية البلطجة وفرض الشدائد على الوجهاء من الإسلاميين على يد المجموعات المتطرفة منذ البداية بين عامي 1994 و 1995. وفي مصر ساعد الأثر السيئ الذي تركه الإرهاب

ضد السياح على دخول الطبقات الوسطى المحلية والمُعرب البسيط الذي يعيش على هذه الصناعة الدولة على وصم الحركة في مجملها تماما وخاصة بعد مجزرة الأكسر في خريف 1997⁷. كما عرفت دول مسلمة عديدة استخدام تلك الانقسامات لكي تجذب إلى السلطة قطاعا من الانتلجنسيا الإسلامية والبورجوازية المتدينة بأن تضاعف من المظاهر البيئية لأسلمة الحياة اليومية مع الاحتفاظ بالتركيبة الاجتماعية على ما هي عليه، كالذي سيوضحه لنا ما حدث في باكستان أو ماليزيا اعتباراً من أواخر السبعينيات.

ظهور الانتلجنسيا الإسلامية هو الشرط الأول لوجود الحركة. فقد ظهرت منذ بداية السبعينيات في جامعات مصر وماليزيا وباكستان ثم انتشرت في مجمل العالم المسلم، مستفيدة من مراكز التقوية والقوة المالية التي في حوزة التيار الوهابي منذ أكتوبر 1973. ففي كل حالة من تلك الحالات تقوم بفرض نفسها على الساحة حيث تقصى القومية وتضع محلها مثلاً عليها أخرى.

كانت القومية العربية تستهدف، مثلها في ذلك مثل الإسلام السياسي تجميع الطبقات الاجتماعية المتفجرة، الأولى بأن تزيها داخل «الوحدة العربية» بعد منحها مكانة سامية والآخر بأن يصورها في جماعة افتراضية للمؤمنين. إلا أن القومية قد انشطرت عبر الزمن إلى فريقين متناقضين: الفريق «التنقيمي» وراء مصر الناصرية وسوريا والعراق البعثيين، والفريق «المحافظ» وراء عروش شبه الجزيرة والأردن. جعلت تلك «الحرب الباردة العربية» من المواجهة مع إسرائيل عامل الاتفاق الأوحده: وهو الذي أصيب في مقتل بعد هزيمة الأيام الستة في يونيو 1967. إلا أن التقدميين وعلى وجه الخصوص جمال عبد الناصر، الذي أخذ مبادرة الحرب وكان ضحية أسوأ إهانة عسكرية، هم الذين تأثروا في البداية من الهزيمة. تعتبر الاستقالة المدوية للرئيس ليلة الهزيمة - حتى ولو أنه سحبا بعد ذلك واستخدمها للإطاحة بمنافسيه حينذاك - تمزقاً هائلاً في المجال الرمزي: فقد أثبتت كارثة 1967 بطلان الوعد بالنصر المنتظر عنى الدولة الصهيونية. الصدمة التي عاشها في ذلك الوم الانفجور العرب أثارت العديد من المراجعات المتعمقة، نذكر منها كتاب الفيلسوف المصري

صادق جلال العظم⁸ التلف الذى بعد الهزيمة الذى يعتبر أفضل الأمثلة على ذلك. فيما بعد عنت الأوساط الإسلامية ومحبو السعودية هزيمة 1967 عقاباً للهيأ للبعد عن الدين، وأقامت تعارضاً بين ما حدث فى 1967 - عندما كان الجنود المصريون يهتفون «فى الأرض! فى الجوى!» - وما حدث فى 1973 عندما هلكوا: «الله أكبر!» وهو ما أدى إلى أن مصير الحرب كان فى صالحهم.

مهما كانت التؤوليات فإن الهزيمة أدت إلى زعزعة البناء الأيديولوجى للقومية من أساسه ونشأ عنها فراغاً سهلاً بعد بضع سنوات من اختراق الأفكار الإسلامية الجديدة، النابعة من أعمال سيد قطب، للمجتمع، والتي كانت حتى ذلك الحين محصورة فى بعض دوائر الإخوان المسلمين وفى السجون والمعتقلات. أدى الوسط الطلابى الدور الرئيسى فى ذلك التوسع الأيديولوجى، وقد كان الوسط الطلابى يمثل طليعة التمرد على السلطة يسيطر عليه اليسار الاشتراكي الذى كان يدفع الأمور نحو فتح الجبهات الحربية ضد إسرائيل، ويعزو الهزيمة إلى خيانة الجنرالات والمتنفعين من النظام العسكرى. فى فبراير 1968 ثار الطلاب بمساعدة عمال المدينة الصناعية فى حلوان إحدى ضواحي القاهرة. وفى الخريف حدثت قلاقل أخرى فى دلتا النيل وفى الإسكندرية حيث تظاهر بعض الطلبة المنتمين للإخوان المسلمين - الذين كانوا أقلية صغيرة جداً فى ذلك الوقت⁹. بالنسبة للسلطة الناصرية كان تشكيل قطب أيديولوجى على يسارها يمثل بالنسبة لها أهم الأخطار فى ذلك الوقت، فهو يهدد شرعيتها التقدمية، خاصة وأن القضية الفلسطينية كانت القضية التى تستخدمها الدول العربية لتجسد فيها الشعور القومى ولكنها خرجت عن سيطرتها، بعد ما حصلت منظماتها على استقلالها الذاتى بوصول ياسر عرفات إلى رئاسة منظمة التحرير الفلسطينية عام 1969.

أصبح الفلسطينيون يمارسون السيطرة على شئونهم ومصيرهم وجسموا بأنفسهم المقاومة العربية ضد إسرائيل بعد أن أقلست الدول العربية عسكرياً واحتل الفلسطينيون مجال الخيال القومى - وخاصة فى الأوساط الطلابية - وهو الخيال الذى كانت الناصرية تعمل على تبنيته وتحريكه. إلا أن الضغط المتصاعد داخل هذه المنظمات المقيمة داخل معسكرات اللاجئين فى الأردن

و ضد الملك حسين، انتهى بمواجهة دموية فى سبتمبر 1970 - أيلول الأسود بالنسبة للمقاومة والتي أنزلت فيه بالفلسطينيين أكبر الخسائر فى تاريخهم الحديث¹⁰. لم تكن الدولة العبرية وإنما دولة عربية هى التي كانت تضرب أبطال القومية العربية الجدد الذين تلقوا بذلك ضربة إضافية كبرى على حين توفى جمال عبد الناصر فى الشهر ذاته. وهو ما حرّمها من أكثر رموزها كإرمية.

فى العام ذاته 1970، بدا أن الأزمة القومية تعمل لصالح الحركات اليسارية الممثلة فى المقاومة الفلسطينية، تساندها تحركات الطلبة وبتأييد الحركات العمالية فى بعض الأحيان. إلا أن تلك الانفتاحة كانت قصيرة الأمد، لأن الدول، بما فيها تلك التى تطلق على نفسها تسمية الدول «التقدمية» ركزت إمكانياتها لمواجهة تهديد رأت أنه يزداد خطورة لأن الجو العام، بعد أحداث 1968 فى العالم الغربى، أخذ يفيض بالـ «اضطرابات» اليسارية. ومن جهة أخرى لم يكن فى استطاعة اليسار أن يجد له موطئاً خارج العالم الطلاى ومتقى المدن و«طبقة عاملة» هى فى الأصل قليلة العدد. خطاب اليسار الجذرى أثار مخاوف الطبقات المتوسطة وظل غير مفهوم بالنسبة لمجموع السكان لأنه يستخدم مفاهيم وتعبيرات ماركسية ذات أصول أوروبية هى أبعد ما تكون عن عالم تمثيلاتها.

نجاح الإسلام السياسى سيجمع فى مفارقة غريبة مخاوف البعض وإحباطات البعض الآخر. السلطات التى كانت تنتظر إليه من خلال المنظور المحافظ السعودى أينته لتواجه به النشاط اليسارى فى الجامعات، بل وتحول بعض الشباب الراديكالى وبعض المتقنين اليساريين، بعد أن تيقنوا من فشلهم فى الوصول إلى الجماهير، إلى أيديولوجية بدت لهم أكثر أصالة.

أظهرت أحداث أيلول الأسود الفلسطينى فى عمان الطابع المتفجر للفضب الشعبى الذى تعبته قوى اليسار ضد أنظمة متسلطة ومهزومة عسكرياً. على العكس من ذلك أيد الإخوان المسلمون الأردنيون الملك حسين خلال تلك المحنة¹¹. وقد حفظ باقى القادة العرب الدرس جيداً. وهو ما دعا خليفة عبد الناصر، السادات، بعد أن وطد سلطانه على الحكم فى مصر، من خلال القبض على الناصريين مؤيدى السوفييت فى «ثورة التصحيح» فى 15 مايو 1971 إلى

الإفراج بالتدريج عن مجمل المعتقلين من الإخوان المسلمين¹².. وأصبحت الجامعات بسرعة مكان توطنهم المفضل. فما إن فتحت الجامعات أبوابها فى العام الدراسى 1972-1973 الذى تميز باضطرابات طلابية لا تهدأ تطالب بالعودة لمحاربة إسرائيل والتي جعلت من المسألة الطلابية أحد الموضوعات المحورية للسياسة الداخلية، شاهدت قيام أول منظمة إسلامية وذلك فى كلية هندسة جامعة القاهرة. لم يكن لها تأثير قوى بعد بالنسبة للماركسيين إلا أنها كشفت عن شعاراتها الخاصة بها، وكانت تتمتع بمساندة المخابرات، حتى ولو أن ذلك لم يلق إجماعا فى صفوف نشطائها.

تخلى السادات بتأييده الإسلام السياسى عن استئثار الدولة بالأيدولوجيا وبسيطرتها على الدين اللذين وطدهما سلفه. فى الوقت الذى كان النظام الناصرى يحرك الجماهير ويعبئها عن طريق القومية ويقمع أى فكر شارد منشق، كان خليفته يعوض الضعف العقائدى لنظامه بترك الفاعلين الدينيين المستقلين يعبرون عن آرائهم لتحديد اليسار. حدث ذلك التحرر النسبى للدين فى الوقت الذى ظل فيه المجال السياسى الحقيقى تحت السيطرة التامة. لا توجد حرية صحافة حقيقية ولا يوجد سوق حر للأفكار ما عدا ذلك السائد داخل المساجد وعبر خطاب دينى عرف الإسلاميون كيف يستقطبونه لصالحهم. الظاهرة التى نلاحظها فى مصر نجد لها نظيرا فى بلاد مسلمة أخرى وخاصة فى تونس والجزائر والمغرب، إذ رأى الطلبة اليساريون - وكانوا فى غالبيتهم من المتحدثين بالفرنسية - أنفسهم فى مواجهة طلبة إسلاميين من الدارسين بالعربية يبحثون عن مثلهم النموذجية فى الكتب المنشورة فى العربية السعودية لا فى الحى اللاتينى (حى الطالبة فى باريس).

انتصار الإسلام البترول واتشار الوهابية

1973

تعتبر حرب أكتوبر 1973 لحظة تفاعل متعارض رئيسية لتلك العملية. قامت هذه الحرب بمبادرة من مصر وسوريا لغسل إهانة هزيمة 1967 وللسماع للأنظمة المتسلطة بإعادة تأسيس شرعيتها، ونجحت خلالها جيوش هذين البلدين في تدمير الخطوط الإسرائيلية على قناة السويس والجولان في هجوم ناجح إلا أنها تلقت هجمة مضادة خطيرة. توقفت هذه الهجمة المضادة بعد إيقاف ضخ وتسليم البترول لحلفاء الدولة العبرية الغربيين الذي قرره الدول العربية المصدرة؛ تم توقيع الهدنة عند الكيلو 101 من العاصمة المصرية على طريق السويس القاهرة وهي النقطة التي كان الجنود الإسرائيليون قد وصلوا إليها. حققت البلاد العربية المشتركة في جبهة القتال نصرا على المستوى الرمزي: نصر سمح للسادات والرئيس السوري الأسد أن يقدموا نفسيهما في صورة «بطل العبور» (قناة السويس) بالنمبة لأول، و«أسد كتوبر»¹ بالنسبة للآخر. إلا أن المنتصرين الحقيقيين في الحرب كانت البلاد المصدرة لـ«الزيت» وعلى رأسها العربية السعودية. بخلاف النجاح السياسي للحظر، نجح هذا البلد أيضا في جعل المعروض من الوقود شحيحا مما أطلق للأسعار العنان². وتزودت الدول البترولية بدخول هائلة وراحت تحتل مكانة مهيمنة داخل العالم الإسلامي.

حصلت العربية السعودية عندئذ على وسائل لا نهاية لها لتحقيق طموحها القديم بالهيمنة على معاني الإسلام على مستوى الأمة الإسلامية، أي على

جماعة المؤمنين بأكملها. كانت القومية قد قللت بديناميتها عبر المستنفيات نسبياً من الأهمية السياسية للدين. حرب 1973 غيرت المعطيات. لم يكن المذهب الوهابي يحظى بأهمية، خارج شبه الجزيرة، سوى لدى الأوساط المتشددة (أو «السلفية») التي كانت تنتمي لحركة دولية متشعبة، فكان الإخوان المسلمون يجاورون فيها المجموعات الهندية والباكستانية وكذلك المسلمين الزوج الأفريقيين والآسيويين الذين عادوا - بعد المرور من مكة - إلى بلادهم يعظون «على الطريقة العربية» في بلادهم لتتقيا الإسلام من «المعتقدات الخرافية». قبل 1973 كانت التقاليد الإسلامية القومية أو المحلية متأصلة في التدين الشعبي، وكان رجال الدين المنتمون لمختلف المدارس الفقهية السنية المتوطنة في المناطق الكبرى من العالم الإسلامي (حنفية في المناطق التركية وجنوب آسيا، ومالكية في أفريقيا وشافعية في جنوب شرق آسيا³) أو شيعية، لا يزالون محتفظين في كل مكان قبل 1973 بمكانة مهيمنة، وكانوا ينظرون بعين الريبة للتشدد القادم من السعودية ويشجبون طابعه المتعصب. ولكن بعد ذلك التاريخ تضخم حجم المؤسسات الوهابية واندفعت في حملة لنشر الدعوة ذات أبعاد ضخمة داخل العالم السني (أما الشيعة الذين يعتبرون منشقين عن العقيدة فقد ظلوا خارج هذا التحرك). كان هدفها هو في الوقت ذاته جعل الإسلام فاعلاً من الدرجة الأولى على المسرح الدولي، بإحلاله محل القوميات المهزومة، وتلخيص طرق التعبير المتعددة لهذا الدين في طريقة المسيطرين على مكة وحدهم. نشاطهم امتد إلى جميع أنحاء العالم حتى فيما وراء الحدود التقليدية للإسلام وحتى داخل الغرب حيث مثلت الشعوب المسلمة المهاجرة هدفاً مفضلاً للنشاط السعودي⁴ في مجال الدعوة.

إلا أن نشر الإيمان لم يكن الهدف الوحيد لقادة الرياض: أصبح الانتماء الديني مفتاحاً لأبواب مساعداتهم ودعمهم لمسلمي العالم وتبرير تفوقهم ووسيلة لإبعاد الحسد الذي تنثره ثرواتهم لدى جماهير المسلمين الفقراء في أفريقيا وآسيا. السلطة السعودية بإدارتها لإمبراطورية هائلة لعمل الخير والمساعدة، تعمل على إضفاء الشرعية على الرخاء الذي تتمتع به وتجعله يرى على أنه من إلهي لأنه ظهر في شبه الجزيرة التي أنزل فيها الوحي على محمد. سمحت هذه

العملية بالدفاع عن ملكية هشة بتصويرها في الخارج عبر بعدها الخيري والديني. ساهم ذلك أيضاً في لفت الانتباه عن كون حماية المملكة يقوم في نهاية الأمر على القوة العسكرية الأمريكية وأن النظام الذي يشجب دعايات الكفار والغرب، مرتبط ارتباطاً وثيقاً ومعتمد تماماً على الولايات المتحدة. مثل تلك الاستراتيجية حمت آل سعود عبر أهم السنوات المشقة للبترول إلى أن أُخسبت حرب الخليج 1990-1991 بالتوازنات.

«النظام» السعودي العابر للأوطان يتدخل في الوقت ذاته، عمن طريق شبكة نشر الدعوة التابعة له وبإعاناته وبتتفقات اليد العاملة المهاجرة التي يجذبها، في العلاقات بين المجتمع والدولة في أغلب البلاد المسلمة. وهو بتزويده الأفراد بموارد مالية يسمح لهم بالتحلل من روابط الولاء نحو النخبة الوطنية الحاكمة. ومع ذلك كانت تلك النخب تعتبر في السبعينيات الدخول الناجمة عن البترول مآباً هبط من السماء لأنها تخفف ولو مؤقتاً من وطأة الأمور الواقعة على كاهل أنظمة يهددها الانفجار الديموجرافي. الخريجون الجدد وأساتذة الجامعات أصحاب الخبرة، وكذلك العمال والفلاحون هاجروا ابتداء من منتصف العقد نحو البلاد البترولية: من المودان ومصر وفلسطين ولبنان وسوريا والأردن وباكستان والهند وجنوب شرق آسيا إلخ. كان تعداد اليد العاملة المهاجرة في دول الخليج 1.2 مليون عامل مهاجر في 1975 (60.5% منهم من العرب) أصبحوا 5.15 مليوناً في 1995 (30.1% منهم عرب و43% من سكان شبه القارة الهندية (معظمهم مسلمون). في باكستان قدرت الأموال التي حولها المهاجرون المقيمون في الخليج عام 1983 بثلاث مليارات من الدولارات - يمكن مقارنتها بـ 735 مليون دولار هي مجموع المساعدات الخارجية التي يحصل عليها هذا البلد⁵.

التأثير الاجتماعي والاقتصادي لتلك الهجرات له أبعاد هائلة. إنه بداية يخفف من البطالة وخاصة بين أصحاب الشهادات، في مرحلة حرجة ومن سوق العمل تميزت بمقدم الجيل الأول الذي ولد بعد الاستقلال، وهو وليد الانفجار السكاني والهجرة من الريف وتعميم للتعليم. ومع ذلك فإن هذا الجيل بالذات هو الذي يبدو الأكثر تقبلاً لمظاهر الاستياء الاجتماعي؛ ثم إن تلك الهجرات تضخ

العملات الصعبة فى الاقتصاديات الوطنية من خلال الأموال المحولة إلى الأسرة التى ظلت فى الوطن وتخلق تنفعات جديدة لحركات الثروات والبضائع والخدمات التى تخرج عن سيطرة الدولة. وأخيراً، تضمن هذه الهجرات ارتقاء اجتماعياً سريعاً لمعظم المهاجرين الذين يعودون إلى بلادهم وقد تغير وضعهم الاجتماعى. الموظف الصغير صاحب المرتب الضئيل بالأمس يعود وهو يقود سيارته الأجنبية، ليبنى لنفسه مسكناً، فى إحدى الضواحي الراقية ويستثمر أمواله أو يعمل فى التجارة دون أن يكون مديناً بذلك للدولة التى لم تكن تقدر أصلاً على أن تزوده بمثل تلك المصادر من الدخل.

يوأكب الصعود الاجتماعى عند عديد من المهاجرين العائدين من بلاد الذهب البترولى، تكثيف للممارسات الدينية. الزوجة المحترمة سترتدى حجاباً راقياً وستأديها خادمتها بد يا حاجة القلب المخصص للآتى أدين الفريضة فى مكة على حين كانت السيدات البورجوازيات من الجيل السابق تفضلن سماع خادماهن يناديهن على الطريقة الفرنسية بـ«مدام»⁶. الذين أقاموا فى البلاد الملكية فى شبه الجزيرة العربية كوتوا ثروتهم فى مناخ سلفى أو وهابى مما جعل الكثيرون منهم يعززون إليه السبب الروحى فى رخاءهم المادى.

منذ نهاية السبعينيات وعبر العقدىن اللآلبنى بالكامل أصبح وجود هؤلاء المهاجرين القنماء وهم يمارسون تدينهم على الطريقة السعودية أمراً ملحوظاً. بعضهم سكنوا ضواحي راقية جديدة حول مساجد بُنيت على الطراز المسمى «باكستانى دولى» الذى يتميز بكثرة استخدام الرخام وبالنبيون الأخضر. هذا الانقطاع الذى حدث فى استمرار التراث المعمارى الإسلامى المحلى لصالح مسجد «نمطى» تم بناؤه بواسطة البترودولارات يشهد فى مجال البيئة المعمارىة للمدن - على الانتشار الدولى للوهابية فى مجال العقيدة. كما ظهرت ثقافة مدنية محورها تكرار أساليب الحياة الموجودة فى الخليج: «شوبنج سنترز» للمحجبات تحاكى «المولز» المنتشرة فى الجزيرة العربية حيث الأسلوب الاستهلاكى على الطريقة الأمريكية يتزوج مع مقتضيات الفصل بين الجنسين⁷. وأخيراً يذهب جزء مهم من مخزوات هذه الفئة الاجتماعىة-الثقافىة الجديدة ليُستثمر فى النظام المالى الإسلامى. هذا النظام الذى ازدهر بعد حرب أكتوبر

ومطابقاً بدقة متشددة للتحريم الإسلامي للربا - أى محرماً فكرة نسب الفائدة الثابتة- يعمل على جذب جزء كبير من بترودولارات المهاجرين (سنتناول ذلك فى الجزء الثانى). هذه الشريحة الاجتماعية الجديدة التى ستصبح إحدى مكونات «البورجوازية المتدينة» تعتقد أنها لا تدن بشيء للقلة الوطنية الحاكمة منذ الاستقلال.

بالتوازي مع تلك التغيرات الاجتماعية ستترجم صدمة 1973 على أرض الواقع - بانتشار الجمعيات الدينية التى تسيطر عليها العربية السعودية فى أنحاء العالم بفضل المبالغ التى لا تتضب التى صارت تمتلكها الدعوة لنشر الوهابية. الرابطة الإسلامية العالمية تأسست عام 1962 للرد على الدعاية الناصرية فى الوسط الدينى، وما إن اختفى ذلك الخطر قامت حتى بفتح مكاتب لها فى كل منطقة من العالم يعيش فيها مسلمون وأخذت تؤدى دور الكشاف الذى يقوم بحصر الجمعيات والمساجد والمشاريع. قامت وزارة الشؤون الدينية السعودية بطبع وتوزيع ملايين المصاحف بدون مقابل وبالإضافة إلى نصوص مذهبية وهابية على مساجد العالم أجمع: من السفانا الأفريقية إلى مزارع الأرز فى إندونيسيا والمساكن الشعبية فى الضواحي الأوروبية. لأول مرة فى أربعة عشر قرناً هى تاريخ العالم المسلم أصبح من المقاح وجود الكتب نفسها والشرائط نفسها من طرف الأمة إلى الطرف الآخر صادرة عن مراكز التوزيع ذاتها: مضمون مذهبى واحد يترسخ واقعياً فى تماثل تام - إلا أنها لا يتضمن سوى عدد قليل من العناوين تنتمى إلى مدرسة واحدة، مقتصية كافة التيارات الفكرية الأخرى التى شكلت تحديد الإسلام فى السابق. على رأس قائمة مؤلفى الكتب الوهابية يوجد ابن تيمية (1268-1323) المرجع الأول لحركة الإسلام السياسى السننى بكافة اتجاهاتها، ومع ذلك لم يمنع توزيعها بتوسع هائل على يد أجهزة نشر الدعوة التابعة لنظام الرياض المحافظ أن تستخدمها التيارات الأكثر جزرية - وسيرجعون إليه كثيراً لتبرير اغتيال السادات فى 1981 أو حتى فى التديدس بالقادة السعوديين والمناداة بالإطاحة بهم فى منتصف التسعينيات.

واكب مجهود التوحيد المذهبى هذا توزيع دعم مالى لبناء المساجد - أكثر من ألف وخمسمائة مسجد مولتها الصناديق السعودية الرسمية وحدها⁸ فى

الخارج خلال نصف القرن المنصرم. الزيادة الهائلة في أعدادها ابتداءً من منتصف المبعينيات تعتبر أحد التحولات الأكثر ظهوراً للعيان في عالم إسلامي يتوسع عمرانياً بسرعة فائقة. الهبات المقدمة من بلاد الخليج أدت الدور الرئيسي في ذلك ولو أن فاعلين سياسيين أو اقتصاديين آخرين قاموا فيما بعد باستثمار رؤوس أموال كبيرة للغاية في ذلك المجال، مادامت السيطرة على الجماهير التي تتجمع فيها والخطب التي تلقى على مسامعها داخلها أصبحت موضوعاً ذا أهمية قصوى لا تستطيع أى سلطة - ولا سيما الدول - أن تسقطها من جماباتها.

معظم دوائر تمويل المساجد التي لها صلة بالخليج قامت من مبادرات خاصة. تقوم إحدى الجمعيات المشكلة خصيصاً بإعداد ملف يبرر المشروع بالاحتياجات الروحانية والدينية لسكان المكان المطلوب إقامة المسجد فيه. ثم تسمل الجمعية على الحصول على تركية من المكتب المحلي للرابطة الإسلامية العالمية لدى أحد الواهبين الأجواد من المملكة أو من إحدى الإمارات المجاورة لها. تعرضت تلك الإجراءات للعديد من الانتقادات عبر الزمن لأن المبالغ التي تم صرفها في عدد من الحالات تحولت عن الغرض منها، ولكنها أوجدت طلباً عليها وحركت مواهب من أرادوا الانتفاع منها. هدف القادة السعوديين هو مضاعفة أعداد المتعاطفين ومراكز نشر الوهابية. والواقع أن تلك السياسة أثبتت - كما سنرى في الفصل التالي - فاعليتها في الحد من الآثار المدمرة للثورة الإيرانية عام 1979 على الهيمنة السعودية داخل الوسط الإسلامي. ولكنها لن تتمكن، على الجانب المقابل، من احتواء الحماسة التي فجرها صدام حسين في العالم الإسلامي عندما شجب تحالف المملكة مع الغرب إبان حرب الخليج 1990-91. نلمس هنا حدود سياسة الدعاية الدينية التي تتبعها المملكة: إذ إن كرمها المالي الكبير أكسبها أحياناً ولاءً مغرضاً أكثر منه صادقاً، كما أن «غرض الوهابية» الذي استهدفته تغيرت درجاته طبقاً لتقلبات سعر برميل البترول. إلا أنه لم يكن هناك أمام العربية السعودية خيار آخر، بما أنها كانت قد اختارت الدعوة الإسلامية وسيلة تأثير خارجي. وهي بتحويلها كل من كان

ينتمى للإسلام كانت تخاطر بتمويل تجمعات ثورية مناهضة للنظام الحاكم فى الرياض.

النتيجة الثالثة المترتبة على حرب 1973 - بعد الهجرات وفرض الوهابية على الإسلام العالمى - هى تحويل علاقات القوى بين الدول العربية والإسلامية لصالح البلاد البترولية. سمح ذلك بإقامة - تحت السيطرة السعودية - «مجال من المعانى»¹⁰ إسلامى عالمى يتخطى حدود التقسيمات التى شحنتها القوميات بين عرب وأتراك وأفارقة وآسيويين، إذ عرض على الجميع هوية تفضل صفاتهم المشتركة كمسلمين وتقلل نسبياً من أهمية اللغة والعرق والجنسية. لم يكن هذا العرض يقابله بالضرورة طلب لدى مجموع الأفراد المستهدفين، بل كان العرض يساهم فى استشارة الطلب - عندما يضمن الارتقاء الاجتماعى والنجاح الاقتصادى أو السياسى ويزود المرء بمعالم ثابتة فى عقيد السبعينيات الذى زادت تقلباته بفعل الانفجار السكانى والهجرة الريفيه والهجرات الدولية والتعليم الشامل والإسكان العشوائى.

على المستوى المؤسساتى، يعود مجال المعانى الإسلامية المعاصر إلى 1969، قمة مرحلة الأزمة القومية العربية مع إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامى، وهذه المنظمة نبعث من مؤتمر القمة الإسلامى الذى اجتمع فى الرباط فى سبتمبر من ذلك العام بعدما حاول رجل متطرف قادم من استراليا إحراق المسجد الأقصى عند ساحة المعبد فى القدس التى كانت قد احتلتها إسرائيل منذ سنتين. إنشاء المنظمة الجديدة تدرج بحادث وقع فى إطار الصراع الإسرائيلى العربى لجعله اعتداء على الإسلام عامة وتعبئة كافة الدول الإسلامية، لا العرب وحدهم. من تسعة وعشرين دولة لدى إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامى ارتفع العدد إلى خمس وخمسين عند انعقاد القمة الثامنة فى طهران فى نوفمبر 1997.¹¹ أكد إقامة مقر السكرتارية العامة للمنظمة فى جدة بالعربية السعودية على المشاركة القوية لذلك البلد فى منظمة دولية مكلفة - طبقاً لميثاقها - بأن «تدعم التضامن الإسلامى بين الدول الأعضاء»، وتشجع تعاونها فى كافة المجالات وخاصة أن «تتسق كافة الجهود من أجل المحافظة على الأماكن المقدسة، ودعم نضال الشعب الفلسطينى لمساعدته على استعادة حقوقه وتحرير أرضه»

و«تقوية كفاح كافة الشعوب المسلمة من أجل الحفاظ على كرامتها واستقلالها وحقوقها الوطنية».

ظل وقع منظمة المؤتمر الإسلامي على مستقبل العالم ضعيفاً بسبب الانقسامات بين أعضائه وعدم تسديد معظم الدول لحصصها فيما عدا البلاد البترولية في الخليج وماليزيا. إلا أنها استخدمت كمنتهى لتحديد القضايا وإعطائها معنى إسلامياً - بدءاً بالقضية الفلسطينية التي كانت تبلور الهوية القومية العربية الواحدة. في عام 1974 اعتمدت منظمة التحرير الفلسطينية كدولة عضو في المنظمة وفي عام 1979 تم إقضاء مصر لتوقيعها اتفاقية سلام مع إسرائيل وفي عام 1980 أصبحت أفغانستان تحت السيطرة السوفيتية. في كل حالة من تلك الحالات (كما في المواقف الانتقادية نحو إيران التي اتخذتها المنظمة في الثمانينيات) كانت منظمة المؤتمر الإسلامي تقيم الإجماع بأن تبنيه حول آراء العربية السعودية. في ديسمبر 1973، في اللحظة نفسها التي انفجرت فيها أسعار البترول، قررت منظمة المؤتمر الإسلامي إنشاء البنك الإسلامي للتنمية وإن يكون مقره جده. قام هذا البنك، الذي افتتح أبوابه في أكتوبر 1975¹²، بتمويل مشاريع تنمية في البلاد الإسلامية الأكثر فقراً وسمح باستخدام أموال مصدرها الأساسي بلاد الخليج في إطار النظام المصرفي الإسلامي¹³.

بصرف النظر عن الإطار الشكلي لمنظمة المؤتمر الإسلامي يعتبر الحج أخذ أهم مقومات التأثير السعودي، فهو التجسيد الشعائري لوحدة الأمة وهي جماعة المؤمنين في العالم كله. إنه وعد بالخلاص لكل مسلم نقي، وكان مشروعاً شاقاً وتادراً ما كان يؤديه جميع المؤمنين قبل انخفاض أسعار النقل الجوي في الوقت المعاصر. قديماً كان للحج اعتبار لا مثيل له ولكن كان يُستعاض عنه بزيارات ثلثوية أكثر سهولة وخاصة إلى مقامات الأولياء الموزعة على كافة الأنحاء التي يزورها الناس العاديين من الشعب. منذ أن استولى الملك عبد العزيز بن سعود على مكة والمدينة في 1924-1925 وبعد أن طرد منها الهاشميين، عمل على جعل الحج أكثر سهولة لكي يجلب أعداداً أكبر من الحجاج - فهم الذين كانوا يشكلون أهم مصادر دخل المملكة قبل اكتشاف البترول. لم يزد عدد الحجاج عام 1926 عن تسعين ألف فقط: أصبحوا أكثر من

مليونين في 1979 ويزداد الرقم كل عام بمعدل مليون ونصف المليون حاج منذ ذلك الحين¹⁴. هذه الزيادة الهائلة سمحت لعدد كبير من المسلمين في العالم بتحقيق الهدف الأعلى الذي يصبون إليه بالفعل. إلا أن رافق ذلك في الوقت ذاته فرض الوهابية على شعائر الحج.

ما إن استولى الوهابيون على المدن المقدمة حتى قاموا بتحطيم أضرحة الأئمة وابنة النبي فاطمة التي كان تقديس الشيعة لها يعتبر في أعين الوهابيين عملاً وثنياً مرفوضاً. ثم راحوا ينظمون الحج طبقاً لشعائريهم. استقبل ومصاحبة الحجاج من اختصاص الملك السعودي وحده الذي اتخذ لنفسه في عام 1986 لقب «خادم الحرمين الشريفين» للتأكيد على السيطرة الوهابية على أكبر تجمع سنوي لمسلمي الكرة الأرضية - وأقدسها على الإطلاق. وهو ما يعتبر أداة جوهرية للهيمنة داخل مجال المعنى الإسلامي. وهو ما سيجري تحديه بعنف بداية من الهجوم على المسجد الكبير في مكة في نوفمبر 1979 في بداية القرن الخامس عشر من الهجرة بواسطة معارضين سعوديين، ثم طوال الثمانينيات من إيران الخوميني التي حولت عدداً من مناسك الحج إلى مظاهرات عنيفة¹⁵. وأخيراً من صدام حسين وكافة المعارضين «الراديكاليين» للنظام السعودي بعد حرب الخليج 1990-1991.

إغتيال السادات وقيمة العبرة عند الإسلاميين المصريين

فيما كانت الحربة السعودية تنتشر هيمنتها على الأمة بعد 1973، بدأت الحركات الإسلامية الراديكالية تخرج للوجود في معظم البلاد الإسلامية. أقوى ثلاث منها في المجال السني الإسلامية في مصر وماليزيا وباكستان وكان تأثير كل منها متبايناً عن الآخرين. أكثرها شهرة هي التي قامت في وادي النيل لأن السادات مات على يديها. إلا أنها لم تتمكن من القفز إلى السلطة وإقامة الدولة الإسلامية¹.

في 1973، في الصيف الذي سبق حرب أكتوبر، قامت الجماعات الإسلامية في الوسط الطلابي بتنظيم أولى المعسكرات الصيفية لأعضائها، ليتعلم فيها المتعاطفون معها والناشطون فيها «كيفية الحياة الإسلامية الحرة»: تأدية فريضة الصلاة بانتظام وفي مواعيدها يومياً، التكوين الأيديولوجي، تعليم نشر الدعوة وطرق الإقناع والتثنية الاجتماعية الخاصة بالجماعة، إلخ .. جرى في هذه المعسكرات تجهيز شبكة الكوادر التي صنعت من الجماعات الحركة المسيطرة داخل الجامعات. في عام 1977 فازت هذه الجماعات بالأغلبية في انتخابات اتحاد الطلبة المصريين - وكان السادات قد جعل إجراءاتها ديمقراطية عام 1974 بعدما تأكد من أنه تم إبعاد كل خطر يساري عن الجامعات.

يعود نجاح هذه الجماعات أولاً وقبل كل شيء إلى «الحل الإسلامي» التي عرفت كيف تواجه به الأزمة الاجتماعية التي عاشتها حينذاك الجامعة المصرية. فقد زاد عدد الطلبة خلال العقد الزمني عن الضعف وبلغ نصف مليون طالب دون أن تتمكن البنية التحتية من أن تلحق بالزيادة، مما نتج عنه تدهور الشروط العامة لتلقى المعرفة، وهوة كبيرة بين الطموحات الثقافية لذلك الجيل - وغالباً ما كان الأول داخل الأسرة الذي وصل حتى الجامعة - ودخوله

سوق العمل. تمت إعادة النظر في القيم الحديثة والمندنية للتعليم فقد نددت بها الجماعات على أنها حديث كاذب غير قادر على التعبير عن الواقع الاجتماعي، وقدمت بدلاً منها رؤيتهم للإسلام على أنها «نظام كامل متكامل» يهدف إلى تفسير العالم بل وإلى تغييره.

في المجال العيني للحياة الطلابية عرفت الجماعات كيف تجمع بين تقديم خدمات مناسبة وغرس القيم الأخلاقية بإخضاع المشروع الاجتماعي للمتطلبات الثقافية لـ«النظام الإسلامي». فهي تجتهد على سبيل المثال لتحسين الوضع الخاص للطلابات اللاتي يعانين من ازحام وسائل المواصلات والمدرجات، وكانت أكثرهن قراً يلاحظن ارتفاع نفقات شراء الملابس بسبب مقتضيات الموضة. بالنسبة للانتقالات قدمت الجمعيات الإسلامية في القاهرة، بفضل الأموال التي يقدمها لها عدد من المانحين الكرام، " ميني باصات " مخصصة للطلابات عوضاً عن سيارات النقل العام المتهاكة، ولما كانت الخدمة جذابة والطلب أكبر من المعروض فالخدمة تقدم فقط إلى الطالابات المرتديات للحجاب. بدت خصخصة وسائل النقل تبدو بهذا الشكل طريقة للتعامل «إسلامياً» مع مشكلة اجتماعية. في المدرجات فرضت الفصل بين الجنسين - مما يخفف من معاناة البنات في مرحلة أولى - قبل أن يحولوا الموضوع إلى قاعدة قمعية للسلوك يؤكدون بها السيطرة الأخلاقية للجماعات داخل الجامعة. نفس الشيء بالنسبة للملابس: «الزى الإسلامي» (حجاب، رداء طويل وواسع، قفازات). يُعرض على الطالابات بأسعار رمزية، بفضل إعانات ظلت مصادرها غامضة غير محددة. وتقدم الخدمة على أنها حل لمشكلة اجتماعية هي ارتفاع أسعار الملابس العصرية. لسنا إذن بصدد النضال من أجل مجتمع نكل فيه الفوارق ليكون أكثر عدلاً وإنما الإعلان عن مساواة سطحية عن طريق زى موحد يعكس في الوقت ذاته السيطرة الثقافية الإسلامية على الجامعات. يقول أحد منظرى الجماعات الطبيب الشاب عصام العريان في مقال له نشر عام 1980: «عندما يرتفع عدد الطالابات اللاتي يرتدين الحجاب فتلك علامة على مقاومة الحضارة الغربية وبداية الالتزام نحو الإسلام». فقد جعل منه أول علامة على وجود حركة إسلامية قوية - معها إطالة اللحية وارتداء الجلباب الأبيض للطلبة بالإضافة إلى الذهاب بأعداد كبيرة إلى صلاة العود (عيد الفطر والعيد الكبير)

وهما تعتبران بالنسبة للجماعات فرصة لإثبات مدى قوتها بتنظيمها لصلاة آلاف المصلين في كافة مدن مصر الكبيرة.

في عام 1977 تاريخ زيارة السادات للقدس كانت السلطة المصرية والجماعات الإسلامية في شهر عسل حقيقى. الصحافة التى يسيطر عليها النظام كانت تكيل المديح دون حساب. كان «الرئيس المؤمن» الذى يريد إقامة دولة «العلم والإيمان» يرى فى الإنتليجنسيا الإسلامية الطلابية وسيلة التحكم فى شباب متعجل وكثير المطالب وذلك مخرج ثقافى وأخلاقى بلغة دينية كانت الحكومة أيضاً قد لجأت إلى استخدامها بتوسع. ومن ناحية أخرى ترك السادات الإخوان المسلمين الذين نفاهم عبد الناصر يعودون إلى مصر وكانوا قد كونوا ثروات لهم فى العربية السعودية: وكانت لهم مشاركات فى الانفتاح الاقتصادى الذى بدأ العمل به فى 1975 لإعادة المبادرة إلى القطاع الخاص وتقكيك الاقتصاد المؤمن منذ الستينيات بإيعاز من السوفييت، فأصبحوا نماذج النجاح الذى أراد عديد من الذين هاجروا إلى الخليج بعد 1973 محاكاتها. رموس الأموال والعلاقات مع العروش البترولية التى جلبتها معها هذه البرجوازية المتدنية جعلت منها الشريك المفضل الذى تعمل السلطة على استمالاته. وهى برجوازية تعترف عن طيب خاطر بانتمائها للفرع «المعتدل» للإخوان المسلمين الذى لا يحيل، إلا نادراً، إلى الكتب «المفرطة فى الراديكالية» لسيد قطب، وهو الفرع الذى يتولى مسئوليته السيد/ التلمسانى الذى اعتقله عبد الناصر وأُفُرج عنه السادات فى 1971. وهو ينشر بكل حرية منذ 1976 مجلة شهرية: الدعوة - على حين كانت عقبات عديدة توضع أمام حرية التعبير فى الصحافة.

رهان السادات - الذى قام به العديد من رؤساء الدول فى العالم الإسلامى خلال السنوات التالية - كان يقوم على تشجيع ظهور حركة إسلامية يراها محافظة من الوجهة الاجتماعية ويتوقع أن يحصل منها على المساندة السياسية فى مقابل استقلال ثقافى وأيديولوجى واسع متروك للإنتليجنسيا الإسلامية وسهولة أكبر للبرجوازية المتدنية فى الوصول إلى بعض قطاعات الاقتصاد المخصص. وتعود إلى هؤلاء الإسلاميين الحاصلين على رضا السلطة مهمة منع ظهور جماعات راديكالية تعمل على قلب النظام الاجتماعى.

هذا الاتفاق «الضمنى» سقط فى 1977. فقد بدأ ذلك العام بعمليات تمرد ضد سياسة الانفتاح الاقتصادى خشى السكان من نتائجها الاجتماعية. ثم قبلمت مجموعة إسلامية متطرفة هى جماعة المسلمين (أطلقت عليها الشرطة اسم *التكفير والهجرة*) بمواجهة مع السلطة وأخذت أحد العلماء من المشايخ رهينة واعتالته. وأخيراً وفى أكتوبر الشهر الذى تلى محاكمة المجموعة - سافر السادات إلى القدس لعقد السلام مع إسرائيل وهو ما وضع حداً للعلاقات التى كان قد أقامها مع الإنتليجنيسيا المسلمة والبورجوازية المتدينة.

الظهور المفاجئ على الساحة السياسية «للتكفير والهجرة» أوضح أن التيار الإسلامى لا يمكنه أن يتوقف عند «المعتلين» الذين تدللهم السلطة وأن هؤلاء المعتلين لم ينجحوا فى استمالة فرعاً رديكالياً التى شهدت السنوات التالية نموه وتحوله إلى الإرهاب. أثارت تلك المجموعة - بسبب طابعها المتطرف - العقول فى العالم الإسلامى بأسره، ليس فى مصر وحدها. وبخل تعبير «تكفيرى» على اللغة العربية الدارجة للإشارة إلى أكثر العناصر تعصباً فى الحركة. هذه الجماعة نشأت داخل معسكرات الاعتقال الناصرية فى نهاية الستينيات فى الأوساط الطلابية التى دخلت المعتقل إثر عمليات القبض عليها عام 1965، وقد تولى رئاستها عام 1977 مهندس زراعى شاب هو شكرى مصطفى الذى أوصل أفكار قطب، التى لم تكتمل بسبب إعدامه عام 1966، إلى آخر مدى لها.

يرى شكرى أنه إذا كان العالم المعاصر ليس سوى جاهليةٍ أو مجتمع «لا-إسلامى» فمعنى ذلك أنه لا يوجد مسلم حق سوى أتباعه هو. مؤولاً النصوص على هواه، كان يصدر أحكاماً *بالتكفير*: يعد كافرين كل إنسان على الأرض ماعدا أتباعه. والكافر فى العقيدة الإسلامية يُستحل دمه. ثم يسرف شكرى فى تأويل أفكار قطب الذى لم يحدد «الانفصال» عن الجاهلية: هل هو تجريد روحى أم هى قطعة فى حين أن شكرى فصل أتباعه عن العالم الكافر. فكان يقيم معهم فى مغارات صعيد مصر أو فى مساكن جماعية، محاولاً محاكاة الرسول بالحرف الواحد لدى قيامه *بالهجرة*، وهى عملية الانفصال المؤسمة للإسلام، هارباً من مكة عابدة الأصنام خوفاً على حياته لاجئاً إلى المدينة. من منشاء الداخلى، فثر شكرى أنه سيدخل مصر غازياً عندما تصبح مجموعته قد

أصبحت على القدر من القوة التى تسمح بذلك، فهزم الجاهلية ليقوم على أنقاضها الإسلام الحق - كما فعل الرسول من قبل عندما دخل مكة منتصراً بعد أن كان فر منها قبل ثمان سنوات.

كانت المجموعة تجد أعضائها داخل الأوساط المتواضعة التى ظلت بعيدة عن الليبرالية الاقتصادية فى عصر السادات. وكانت تقدم لأتباعها مشروع حياة جماعية يتسم بأنه قطع كافة الأوصال التى تربطه بالمجتمع الجاهلى فى مضر وعلى وجه الخصوص روابط الزواج. كان شكرى يعيد تشكيل الزيجات كما يحلو له، مما أدى إلى شكاوى عائلات رأت بناتها وأخواتها أو الزوجات فيها قد «تم التفرير بهن»، ولكن لم يحدث أن تدخلت الدولة ضد حركة ظلت هامشية ولا خطر منها على المدى القريب. كان اتباع شكرى يعيشون على التجارة الصغيرة بعد أن حرّم عليهم العمل كموظفين فى الدولة الكافرة، كما أرسل البعض منهم إلى الخليج للعمل وكانوا يرسلون من هناك التحويلات المالية. كل ما كان يتعلق بالممارسة الاجتماعية داخل الطائفة يعكس بدائية فى التركيب الفكرى لقوم بسطاء يقدمون بمستواهم هذا أجوبة للتوترات التى جابهها أعضاؤها فى مصر، بعد عبد الناصر والانفتاح الاقتصادى.

شجبت السلطات الدينية أفكار شكرى وشبهها أحد علماء الأزهر، الشيخ الذهبى، بفكر الخوارج، وهو مذهب ظهر فى أيام الإسلام الأولى وكان يكرّ كل مسلم اتهم بارتكاب معصية.

ثم حدثت صراعات بين جماعة المسلمين وطائفة إسلامية متطرفة أخرى استقطبت بعض أتباعها، وتطورت الأمور إلى مواجهة مسلحة، إذ كان شكرى يعتبر أى خروج على الجماعة بمثابة خروج عن الإسلام يستوجب عقاب الودة أى الموت. قبضت الشرطة على بعض الاتباع بتهمة الإخلال بالنظام العام ولكى يفرج عنهم قام شكرى باختطاف الشيخ الذهبى. أدى رفض السلطات التفويض إلى اغتيال الشيخ العالم والقبض على شكرى ومحاكمته وإعدامه.

فى إطار العلاقات بين نظام السادات والتيار الإسلامى تعتبر قضية التكفير والهجرة علامة فشل للاستراتيجية التى اتبعتها السلطة: أى استقطاب القيادات الطلابية للجماعات الإسلامية والبرجوازية المتدينة للإخوان المسلمين لمنع السلطة شرور إنذاعات الشباب الفقير من سكان المدن. مراقبة المدعى العام

العسكري في القضية أدان فيها، بعد شكرى، النشاط الإسلامي عامة بل والمؤسسة الدينية ذاتها -أى الأزهر- مع العلم بأن أحد رجالها قد اغتيل - لأنها لم تكن قادرة على تعليم الشباب الحق، مما أدى إلى وقوعهم تحت تأثير «رجال مشعوذ» مثل شكرى. كانت تلك القضية بمثابة المقدمة التى أدت إلى وقوع القطيعة التامة بين التيار الإسلامى الراديكالى والنظام بمسبب زيارة السادات للقسم التى جاءت بعد انتهاء الحكم فى القضية بشهر واحد. لم يكن الرئيس يقبل التشكيك فى سياسته، التى وصفتها تلك الأوساط بأنها «السلام المخزى مع اليهود». تم حل اتحاد الطلبة والحزب على أموال الجماعات وإغلاق الشرطة لمعسكراتها، وعلى سبيل الإنذار خضعت المجلة الشهرية للإخوان المسلمين للرقابة.

ومع ذلك، فمع تصاعد التوتر بين السلطة والإسلاميين لم يكن هؤلاء يقفون متحدّين فى جبهة واحدة. فقد كان السيد/ التلمسانى وأقرانه يريدون أن يظهروا بمظهر المعارضين الذين يحترمون السلطة - وكانت صفحات الإعلانات التى تنشرها مجلتهم الشهرية مليئة بالإعلان عن شركات يمتلكها الإخوان الذين جمعوا ثروتهم عبر سنوات النفى فى بلاد الخليج ولكنها كانت تنشر أيضاً العديد من الإعلانات لشركات تمتلك الدولة رعوس أموالها. الحلول الوسط بين البرجوازية المتدينة والسلطة وتكاملهما لم تخضع لإعادة النظر فيها بسبب التقلبات السياسية ولم تكن قادرة على تحويل تلك التقلبات إلى استراتيجيات تستهدف قلب النظام بالقوة. ولكن بسبب غياب موقف معارض لا تنازلات فيه فقدت تواصلها مع أكثر الناشطين فيها راديكالية وهم من الوسط الطلابى والشبابى الفقير من سكان المدن وهم الذين أخذوا وحدهم المبادرة لمحاربة السادات.

تشدد المعارضة الإسلامية بعد 1977 أخذ أولاً شكل تحول فى قواعد هذه الجماعات: فتحوّلت الدعوة فى الجامعات إلى العمل السرى فى حزام الفقر المحيط بالكتلات السكانية المصرية (القاهرة والإسكندرية ومدينتى الصعيد: المنيا وأسيوط). من هذه المناطق خرج معظم المتهمين الذين أُلقي القبض عليهم بعد اغتيال السادات وتمرد أسيوط فى أكتوبر 1981. أكثر الناشطين فهما للسياحة تجمعوا فى مجموعة من الجماعات أسموها منظمة الجهاد، كان المنظّر

لأفكارهم هو مهندس في الكهرباء شباب. اسمه عبد السلام فرج ألف كتيباً بعنوان «الفريضة الغريبة»، مرجعته هي التزام العلماء بإعلان الجهاد ضد أي حاكم لا يطبق الإسلام (حتى لو أعلن أنه مسلم). من قراءة الكتيب يتضح أن رجال الدين قد خانوا العهد: ذلك يسمح له، وهو المزود بشهادة الهندسة الكهربائية ومتمسكاً في فكر ابن تيمية الذي يرجع إليه في طبعه تمت ونشرت على نطاق واسع في العربية السعودية، بأن يحل محلهم لإعلان الجهاد على السادات «الكافر بالإسلام والذي يأكل على موائد الإمبريالية والصهيونية». متبعاً القول بالفصل بعد مقتل الرئيس، يمثل هذا النص، الذي يأتي على نفس الخط الذي وضعه قطب، انفصلاً داخل أوساط النخبة الإسلامية وكان بمثابة عائق لا يمكن تخطيه بالنسبة للحركة في مصر. فبخلاف تنديده بالسلطة الكافرة ومناداته بقلبها باستخدام العنف وإدانته لخيانة العلماء، قام بانتقاد عنيف لا هوادة فيه للجانب «المعتدل» داخل التيار الإسلامي.

فهو يعتبر الإخوان المسلمين بممارستهم المعارضة الشرعية للنظام، لا يقدرون عمق طابع الكفر فيه، ولا يفعلون سوى تدعيمه بالمشاركة. إقامة الدولة الإسلامية أقدم فرج والمتآمرون معه على عمل قوى وهو اغتيال السادات أثناء العرض العسكري بمناسبة الاحتفال بعبور قناة السويس في 6 أكتوبر 1981، كان في تصورهم أن ذلك سيتسبب في هبة جماهيرية، تكون مقدمة «لثورة شعبية». في الاستجابات التي تلت الاعتقالات استخدم المتهمون تلك التعبيرات في إشارة منهم لإيران التي كانت الثورة قد انتصرت فيها. إلا أن الإسلاميين في إيران عرفوا كيف يعينون معاً تحت قيادة رجل دين، آية الله الخوميني، شباب المدن الفقير وتجار البازار بل والطبقات المتوسطة العلمانية أيضاً. على العكس من ذلك انفصل فرج وأصحابه عن البورجوازية المتدينة المصرية منددين برجال الدين الذين استهدفهم في المقام الأول كتاب «الفريضة الغائبة»، فلم يستطيعوا تحويل الاغتيال إلى ثورة عامة باسم الإسلام ولا تجميع المعارضين للسلطة «الكافرة». ومع ذلك ففي اللحظة التي اغتيل فيها السادات كانت شعبية الرئيس الذي ملأ لتوه السجون بكافة الاتجاهات السياسية، حتى أكثرها اعتدالاً، قد وصلت إلى الحضيض، وهو ما وضعه في عزلة تقترب من البارانويا. وفي الوقت الذي حل فيه نائب الرئيس مبارك محله والذي تم فيه قمع تمرد قادة منظمة الجهاد في أسبوط بواسطة رجال المظلات، كان الناشطون

الرايكياليون يتعرضون للمطاردة فى الأحياء الشعبية. خصصت قيادات الأثر بعد ذلك مجهودات كثيرة لإثبات أن أفكار فرج وزملاءه «منحرفة» وأنهم ليسوا مؤهلين للرجوع إلى ابن تيمية. ولما كانوا هدفاً لتتديلات وهجوم الناشطين، رد العلماء بأنهم وحدهم المؤهلون لتأويل النصوص الكبرى للتراث الإسلامى، التى لا قبل لـ«الجهلة» بفهمها حتى لو كانوا مزودين بشهادات فى الكهرباء. ومع ذلك فإن السياسة السعودية فى نشر تلك الأعمال التى يفضلها رجال الدين الوهابيون على نطاق واسع، هى التى جعلتها فى متناول الشباب الدارس الرايكيالى. كانت قراعتهم للنصوص محافظة أخلاقياً مثل قراءة الوهابيين لها ولكنها كانت أكثر تهديداً للنظام القائم.

الحالة المصرية فى نهاية المبعينيات تعتبر المثال الأول على الإخفاق السياسى للإسلاميين عندما تفتتت الوحدة بين مكوناتهم الثلاثة. إلا أنها تعبر أيضاً عن المأزق الذى وجد النظام نفسه فيه عندما أراد - على أمل الحفاظ على الوضع الاجتماعى - أن يتحالف مع البورجوازية المتدينة واستخدم النخبة المفكرة الإسلامية «المعتدلة» تاركاً لها اليد العليا على الأخلاق والثقافة ومنحها بعض المشاركات فى الاقتصاد المخصص. ذلك لأن بعد زيارة السادات للقدس وبعد السلام مع إسرائيل اصطدمت توجهات الدولة المصرية مع القيم المحورية لهذا التيار ولجانبه المعتدل ذاته. للمتمثلة فى معاديتهم لليهود عامة وللدولة العبرية خاصة. وجد النظام نفسه عندئذ واقعاً فى الفخ الذى نصبه: خطاب النخبة المفكرة الإسلامية المرحب به طالما أنه يحارب اليسار، تحول إلى عامل مزعزع للاستقرار بتجميعه المعارضة وجعلها أكثر رايكيالية. المكوّن البورجوازي للحركة حتى لو أنه لم يشترك فى المواجهة تخطته مجموعات من الشباب الفقير من سكان المدن ومن الطلبة المناصرين للجهاد.

أدى الإسلاميون المصريون على الرغم من فشلهم الأول دوراً ريادياً. فالمثل الذى أعطوه أصبح سبباً فى إعمال التفكير وحافزاً لمنافسة الناشطين فى بلاد أخرى لهم وصلت حتى أفريقيا جنوب الصحراء وآسيا الوسطى - بفضل الهيئة التى يتمتع بها البلد الذى تأسست فيه جماعة الإخوان المسلمين والذى عاش فيه سيد قطب.

الإسلام السياسى، ورجال الأعمال والتوترات العرقية فى ماليزيا

فى بداية السبعينيات قفزت ماليزيا فجأة داخل مجال المعانى الإسلامية. أثار دهشة زوار هذا البلد فى تلك الأثناء، وهو البلد الذى كان يُعتقد أنه واقع عند الأطراف النائية من العالم الإسلامى، أن عديداً من الشباب، وكن يرتديسن حتى ذلك الوقت المارونج الملون التقليدى لبلاد جنوب شرق آسيا وقد تدثرن بـ«الزى الإسلامى» الذى أصبح الزى السائد فى الجامعات المصرية على يد طالبات الجماعات الإسلامية¹. وإذا بمساجد شوارع كوالا لمبور تتزود بالميكروفونات التى تنبج خطاب صلاة الجمعة التى تحض المؤمنين على أن يصبحوا «أفضل إسلاماً» وتذكر مقتطفات من كتابات المودودى من بداية الخطبة إلى نهايتها. ظهرت فجأة حركة إسلامية قوية تحت مسمى «نكوة» (بالعربية " الدعوة ") وازدهرت مع وقوع الحدث/ الصدمة المتمثل فى أحداث شغب 13 مايو 1969. وكما حدث فى مصر عند نهاية الستينيات عندما شاهدنا بزوغ المطالب الإسلامية من بين نسيج القومية العربية المتهاك، أوضحت الصدمة التى وقعت فى 1969 فى ماليزيا هشاشة المشروع القومى المحلى وفتحت الطريق للتعبير السياسى للدين - الذى اختلط هنا بصراعات عرقية وبالتوزيع غير العادل للثروة بين المالايين «الأصليين» وأبناء المهاجرين الصينيين.

كان الاستعمار الإنگليزى قد جلب معه فى ذلك البلد الشاب، المستقل عام 1957، وصاحب الموقع الاستراتيجى عند المضائق التى تفصل المحيطين الهندى والهادى، أعداداً ضخمة من الهنود ومن الصينيين على وجه الخصوص: كان الأوائل يعملون فى مزارع الأشجار المنتجة للمطاط والآخرين فى التجارة

وبخاصة في المجال البحري (التي اشتهرت بسببها منغافورة التي كانت تتبع ماليزيا المستعمرة). بعد الاستقلال كان الصينيون، وهم يمثلون أكثر من ثلث السكان، يتحكمون في معظم الثروات، وهم ليسوا مسلمين ففى أغلبهم. أما المالايون الأصليون أو الـ بوميپوترا (Bumiputra) وكلهم من المسلمين الذين وصلوا إلى المضائق في القرن الرابع عشر على ظهر مراكب التجار العمانيين والهنود فقد ظلوا بعيدين عن التحديث، ويعيش معظمهم، بتعداد يزيد قليلاً عن نصف عدد مواطني هذا البلد الجديد (إذ يمثل الهنود - البعض منهم من المسلمين باقى الـ 15%)، فى تجمعات ريفية أو كالمبونج.

أول تحدٍ واجهته الدولة المستقلة كان التعامل مع هذا التوازن العرقي الحساس: معتمدين على كثرة عددهم أخذ الـ بوميپوترا ينادون بتوزيع جديد للثروات: وقع النظام الحاكم، الذى تنقسمه نخب من الجاليات الثلاث على أساس توزيع القوى عند نهاية المرحلة الاستعمارية، تحت ضغط الشباب المالاي الأصلي الذى أخذ يهاجر بأعداد ضخمة نحو المدن؛ والذى مر مباشرة من عالم الأمية وجو الريف التقليدى المتأثر باقتصاد الكفاف، إلى المدينة الصينية الصريحة فى تعبيرها عن ذاتها والثروة بما لها من علاقات خارجية عبر البحار وبتقافتها المكتوبة. انفجر الشعب فى هذا السياق عام 1969 وسرعان ما تحول إلى مذابح ضد الصينيين ونهب المحلات التجارية وهدد إمكانية الدولة الماليزية على إدارة مجتمع متعدد العرقيات.

الشباب من الـ بوميپوترا الذين يدرسون فى المدينة كانوا غير مفضلين من الناحية الثقافية بسبب هيمنة اللغة الإنجليزية²، فكان نضالهم من أجل فوض اللغة الماليزية (التي لم يكن أغلب الصينيين متمكنين منها) هو محور مطالباتهم. غداة أعمال الشعب تنازلت السلطة لهم عن هذه النقطة، فأتحت الطريق أمام سياسة منظمة «للتمييز الإيجابى»: ستكون لهم الأولوية فى الدخول إلى الجامعات التى تديرها الدولة وللحصول على عمل فى قطاعات الدولة ووظائف عليا إدارية على حساب الصينيين. رأى نظام التوازن الجديد، الذى قام مع المبعينيات، جزءاً من الثروة الصينية ينتقل بين أيدي الـ بوميپوترا. من بين هؤلاء كانت نخبة قليلة العدد تتحكم فى منح التصاريح والرخص، ومجالس

الإدارات، إلخ. وكان يتم تشجيع الصينيين على زيادة ازدهارهم المادى - لكى يحسنوا تقاسمه مع الآخرين.

إلا أن الأغلبية العظمى من الشباب من أصل المالوى لم تكن تتمتع بفصوص الوصول إلى هذه المكاسب السياسية فى السبعينيات. إذ كانوا يوجهون تحولات سريعة ودراماتيكية تتشابه فيها الهجرة من الريف ومع الانفجار السكاني والوصول السريع إلى التعليم، كان عليهم أن يحددوا لأنفسهم هوية - فى مواجهة الصينيين لتبرير مطالبتهم بالسيطرة على البلد. إلا أن فولكلور الـ كامبونج لم يكن ليسعهم فى مواجهة الثقافة المتقدمة للمدينة الصينية. الإسلام بصورته النضالية، هو الذى سيملاً هذه الوظيفة. وكما حدث فى مصر وغيرها كان يمثل رداً على التقلبات البنيوية التى ميزت ذلك العقد الزمنى، ويقدم لغة تمنح أتباعه - بوصولهم إلى السلطة، - الأمل فى أن يسيطروا على التغيير بدلاً من أن يخضعوا له. أضف إلى ذلك، فى الحالة الماليزية، الخصوصية العرقية: الحساسية المفرطة نحو الهوية الثقافية الإسلامية دفعت بالشباب الـ بوميبوترا الريفى داخل عالم المدن، ووضعتهم على نفس مستوى الأعراق الأخرى التى سبقته بكثير فى الإقامة فى المدن. الإسلام السياسى المالوى يعتبر أيضاً بالنسبة للذين يندفعون للانخراط فيه العامل الأمل لتحديد الهوية وهو ما يفسر نجاحه السريع وال جماهيرى بالنسبة لمثيله فى الشرق الأوسط، وقد كان أكثر منه قوة.

أهم الحركات المنتمية لذلك التيار أبيم Abim (رابطة الشباب الماليزى المسلم) الناشطة منذ عام 1971، هدفاً هو أن تجعل من هؤلاء الشباب «مسلمين أفاضل» وأن تحثهم على «التخلص» من الإسلام الريفى القائم على معتقدات توفيقية ترسبت من الهندوكية التى سبق أن توطنت فى شبه الجزيرة الماليزية، ليصبحوا بذلك أكثر «حضارة». يقدم المفكرون الإسلاميون الأعضاء فى الرابطة، وهم من الأوساط الطلابية، إلى الأعضاء الجدد ديناً حضرياً قائماً على النصوص المكتوبة (وعلى وجه الخصوص ترجمات باللغة المالايوية للمودودى). يروج خطابهم لقطيعة ثقافية جاعلاً من المجتمع الإسلامى تصوراً غامضاً تستطيع شرائح اجتماعية متباينة أن ترى فيه تعبيراً عن ذاتها، وقد

أصبح معتقو أفكارها مهينين لممارسات سياسية متنوعة تستطيع أن تقلب النظام القائم كما تستطيع أن تدعمه.

وقد كان السخط يتزايد خلال ذلك العقد الزمنى: فقد شاهد الفلاحون وهم من نوى الأصول المالايوية تأخرهم يزداد فى السباق الذى يتفوق فيه الآخرون، فأبنائهم الأكل تلميذاً يعيشون حياة سيئة من عملهم فى المصانع الجديدة لتجميع المنتجات اليابانية والتاوانية والكورية التى أنشأها الماليزيون - من الأصول الصينية الذى يضاعفون أرباحهم على حساب المرتبات والأجور المحلية المستندية. فى 1974 انفجرت المظاهرات العنيفة التى قام بها هؤلاء الشباب من الفلاحين الذين تكونت منهم البروليتاريا فى بالينج إحدى مدن شمال البلاد. الطلبة يثيرون الاضطرابات إلى جانب سكان العشوائيات الذين يحتجون على ظروفهم المعيشية فى ضواحي المدن، ويحظون بتأييد منظمة أبيم وهو ما أدى إلى أن عوقب زعيمها، أنور إبراهيم - المتخرج لتوه من الجامعة، فى سن السابعة والعشرين، بالسجن لمدة عامين. كان هذا بمثابة تعريف من السلطة بالحدود التى يتعين على المثقفين الإسلاميين القادمين من الوسط الطلابى ألا يتخطوها. فهم يستطيعون إلقاء المواعظ وفتح المدارس وإقامة الجمعيات الخيرية حول شبكة المساجد حتى يساعدوا الشباب الفقير القادم من الريف ويعودوا للدخول إلى عالم المدن الحديثة والرأسمالية، ولكن من المحظور عليهم بأى حال من الأحوال العمل على أن يقدموا لهم العون لقلب النظام القائم بأن يعطوا لهذا السخط تعبيراً دينياً.

إلى جانب منظمة الأبيم كانت مكونات التيار الإسلامى كلها من كافة ألوان الطيف موجودة داخل البلاد - من التيار المكافئ للإخوان المسلمين إلى المجموعات المتطرفة المسلحة والفرق ذات الممارسات الدينية الخاصة. الحزب الماليزى الإسلامى، الممثل فى البرلمان، والمشارك أحياناً فى الائتلافات الوزارية ومركزه المنيع يوجد فى مقاطعة كيلانتان الريفية والذى عين رئيسه عدة مرات رئيساً للوزراء لها، يعتبر جزءاً من النظام، ويؤدي فيه دور المعارضة الشرعية ذات الحدود المعروفة جيداً. إنه حزب قديم يرجع تأسيسه إلى عام 1951 يدخل دائماً فى مزايادات من أجل الأسلمة ولا يمس السلطة إلا أن

تجاريه فيها حتى لا تبدو كإفارة. أصبح هذا الهروب إلى الأمام من الطقوس السياسية الماليزية عرف بتعبير «كافر-متجافر» (أى «تبادل الإتهام بالكفر») وكانت ترجمة ذلك على الدوام هو تضاعف أعداد القوانين المنظمة لساعات العمل بالنسبة للموظفين المسلمين طبقاً لمواقيت الصلاة أو لظروف شهر رمضان، وبتقنين ارتداء الحجاب وإجبار مؤسسات المأكولات على تقديم منتجات حلال إلخ. فى السبعينيات كان الحزب الماليزى الإسلامى نادر الوجود وسط الشباب فى الأوساط الحضرية التى ازدهرت فيها حركات الدعوة الطلابية.

على الطرف القصى الآخر من طيف التيار الإسلامى ظهرت فى تلك الأونة طائفة تؤدى دوراً غامضاً ؛ أسسها عام 1968 تحت مسمى دار الأرقم³ خطيب اسمه أشعري محمد، أقام ما يشبه المقاطعة الإسلامية الخاصة؛ كمن أنصاره يرتدون جلباباً طويلاً على النمط العربى باللون الأبيض أو الأخضر وجباههم معمة بعمامة كبيرة سوداء؛ حرمت فيها المناضد والكراسى وأجهزة التلفزيون. أنشأت طائفة دار الأرقم - فى ماليزيا - وبلاد أخرى فى المنطقة - نحو أربعين جماعة للحياة «الإسلامية»، وأكثر من مائتى مدرسة وجمعية خيرية ومستوصف متخصص بالتحديد فى إعادة التأهيل «الإسلامى» للشباب من مدمنى المخدرات، ووحدات تصنيع وبيع مأكولات حلال. كانت تلك المجموعة تدعو، دون أن تسقط فى النزعة الراديكالية التى كانت تميز مجموعة التكفير والهجرة فى مصر، إلى الانفصال فى الحياة اليومية عن المحيط «الكافر». عملت الطائفة على إعاشة أتباعها فى مجتمع مغلق اعتبرته مثلاً للدولة الإسلامية الحقيقية التى يتعين تشييدها. أخيراً وعلى الدرب الذى سلكته الثورة الإيرانية أو أحداث أخرى فى الشرق الأوسط وبدافع من ناشطين عاتدين من الخارج، كان من الطبيعى أن يخرج إلى السطح ناشطون أكثر راديكالية - مطالبين بالجهاد ومتسامين بالاستشهاد وهم يترسمون فى ذلك النشاط ويجربون أنفسهم ضد المعابد الهندوكية رمز الكفر. أهم شخصيات ذلك التيار كان أحد الناشطين الخارجيين على الحزب الإسلامى الماليزى، يتميز بأنه درس لفترة فى ليبيا - التى عاد منها بكنية «إبراهيم ليبيا» - والذى انتهى الأمر به بأن اغتالته الشرطة عام 1981.

عبر العقد الزمني الذي تلا أحداث شعب 1969 بذلت السلطة الماليزية الممثلة في ائتلاف الأحزاب الثلاثة القائمة على العرق والتي يسيطر عليها حزب المالايويون الأصليون أو الـ Umno - (المنظمة المالوية الوطنية الموحدة) - (United Malay National Organisation) جهودها لتنمية الأسلمة - لكي تكافئ المسلمين رمزياً وتمنحهم فخراً دينياً - دون أن تثير حفيظة أصحاب الديانات الأخرى وهم يمثلون 40% من مجموع السكان ومنهم رجال الأعمال الصينيون الذين هم الدجاجة التي تبيض ذهباً للنظام. فكان عليها أن تسهر على ألا ترعجهم «الدعوة» كثيراً. ومن ذلك أن الدولة لا تكف عن التأكيد على طابعها اللاديني وأن بعض «القوانين الإسلامية» لا يمكن أن تفرض على المواطنين غير المسلمين وتحميهم من المبادرات العنيفة للخطباء الراديكاليين. السيطرة على الأسلمة على يد تلك الدولة «اللا دينية» يعتبر إذن أحد العوامل المحورية - والمفارقة - للوضع الماليزي.

في النصف الثاني للمبعينيات، شارك الحزب الإسلامي الماليزي في الائتلاف الحاكم: في مقابل وعود أعطيت له بالإسراع بأسلمة الجالية الماليزية الأصلية، ومقابل تعهد بالعمل على حفظ النظام داخل صفوفها. إلا أن طبيعة وجوده الأساسي في المناطق الريفية دون سواها لم يكن لينتج للحزب التغفلل في أهم مناطق تفريح الأزمة الاجتماعية، أي عند ضواحي المدن وفي الجامعات. فلم يستطع أداء دور الوسيط في خدمة النظام فأقصى عن الحكومة عام 1978. وكما حدث في مصر سعى النظام لإيجاد شريك «معتدل» من داخل التيار الإسلامي يستطيع من خلاله اتخاذ إجراءات أخلاقية تسمح له بتفادي حدوث تقلبات في الهيراركية الاجتماعية.

بعد أن انسحب الحزب الإسلامي الماليزي وجدت السلطة ضالتها الإسلامية في شخص القائد الشاب زعيم الأبيم، أنور إبراهيم، والذي صعد صعوداً صاروخياً تبعه سقوط مشين إلى الجحيم. فقد خرج من السجن عام 1975، وتحت قيادته حظت الحركة الإسلامية بشعبية فائقة بين السكان الجدد للمدن وبين التلاميذ والطلبة وأثارت الكاريزما التي يتمتع بها تحولات ضخمة إلى حزبه. في 1982 ووسط الازدهار العام انضم أنور إلى الحزب الحكومي

Umno بناءً على طلب رئيس الوزراء مهاتير محمد⁴. بينما استهدف هذا الأخير بضم أنور إبراهيم الحصول على مساندة «الأبيم» (جماعة الشباب الماليزي المسلم) لنظامه، كان أنور يرى في ذلك فرصة لإيجاد مناصب لرجاله ليخترق النظام من أجل أسلمة الدولة من الداخل. كان مهاتير الذي أصبح وزيراً منذ السبعينيات - قد لعب دوراً محورياً في السياسة الحكومية للأسلمة، وكان يسعى باستمرار لتفادي تحكم مجموعات حزب الكوكة (الدعوة) الخارجة عن نطاق السيطرة على سياسة الأسلمة. وقام من أجل ذلك بتشييد المساجد الفخمة وتنظيم مسابقات تلاوة القرآن وزودها بمكافآت سخية وتعد بعملية الحج إلى مكة، وأنشأ العديد من كليات العلوم الإسلامية والشريعة إلخ. ومع وصول أنور إلى الحكومة، تمارعت وتيرة الأسلمة. أصبح لزاماً على أى تلميذ أو طالب مسلم أن يحضر دروساً في الإسلام - مما سمح أيضاً بإيجاد وظائف لخريجي كليات الشريعة التي تأسست من قبل. فى عام 1983 تم افتتاح جامعة إسلامية دولية فى كوالالمبور، برياسة أنور يديرها جامعى سعودى من أصل مصرى⁵ ينتمى إلى التيار «الوهابى-الإسلامى» الذى سبق وصفه، الدراسة فيها باللغتين العربية والإنجليزية وتستهدف تكوين نخب إسلامية دولية مشبعة بمفهوم «أسلمة المعرفة» الذى يرى أن موضوع أى من العلوم، دقيقة كانت أو إنسانية هو تمجيد الوحي الإلهى المتجسد فى أسمى صوره بواسطة الإسلام. خريجوه هذه الجامعة المزودة بالعديد من المنح الدراسية الممولة من دول الخليج يتم تكوينهم لكى يخرجوا أعضاء يواصلون استتباب المؤسسة الإسلامية المحافظة الدولية، ويتاح لهم إيجاد عمل فى النظام البنكى الإسلامى وإدارات منظمة المؤتمر الإسلامى والمنظمات غير الحكومية الإسلامية، إلخ.

فى ماليزيا ذاتها بدأ العمل بالنظام البنكى الإسلامى⁶ عام 1983 عندما كلن أنور وزيراً للمالية بإنشائه بنك إسلام - الذى فتح فيه رئيس الوزراء ذاته مهاتير محمد الحساب رقم 1، كما سعت السلطة الماليزية لأن تجذب إليه مخدرات الموظفين وأعضاء الطبقات المتوسطة من البومبيرترا التى سكنت المدن حديثاً، والمتأثرة بأيدولوجية الكوكة والتي أثرت منذ أن أدت «السياسة الاقتصادية الجديدة» التى انتهجت بعد أحداث الشعب فى 1969 إلى إحداث

نقلات هامة لثروة الصينيين في اتجاه بعض الماليزيين الأصليين؛ وكان على هؤلاء أن يؤكدوا على ولائهم للنظام بواسطة هذا المنتج المالي الحلال - والذي يدير أصوله شباب من «موظفي البنوك المسلمين» زينة البورجوازية المالية المتدنية. كما سمح ذلك أيضاً بخلق فرص عمل لخريجى الدراسات الإسلامية داخل مجالس الشريعة **char'a board** المكلفة بالتأكد من أن المعاملات والإيداعات تتم بعيداً عن نظام نسب الفائدة الثابتة - التى تعتبر من الربا والمحرمة بصفتها تلك من الفكر الإسلامى.

أدخل أنور إبراهيم بهذه الطريقة معه إلى أروقة الحكم، نخبة من الطلبة الإسلاميين المالايويين - ووضعهم فى مراكز سلطة مؤثرة، وبهذه الطريقة امتنع المنتفعون من هذه السياسة عن الانتماء لتفسير ثورى لأيديولوجيتهم قد ينعهم بإدانة النظام القائم. ومع ذلك يوجد أيضاً داخل التيار الإسلامى الماليزى - بخلاف ناشطى الحزب الإسلامى الماليزى المعارضين للنظام ولكنهم محصورون فى معازلهم الريفية - مجاميع لم تتجذب نحو إغراءات الحكومة التى حاولت إستمالتهم ومنها طائفة: دار الأرقم. ولما انضم إليها بعض كبار الموظفين بدأت تشغل بال أجهزة مهاتير محمد، ولذلك أصبحت فى موضع شك لأنها تستهدف فى النهاية اختراق السلطة تمهيداً للاستيلاء عليها - حتى لو أنها اختارت أعضائها أساساً من شباب المدن الفقير. فى منتصف التسعينيات كانت دار الأرقم تضم نحو عشرة آلاف عضو وفيما بين مائة ومائتى ألف مؤيد لها، وكانت ممتلكاتها تقدر بنحو مائة وعشرين مليون دولار تدرها عليها نشاطاتها التجارية، وزعيمها الذى يعيش فى المنفى منذ 1988 يضاعف من هجومه باسم الإسلام على فساد النظام.

بالنسبة للسلطة التى كانت قد بدأت سياسة تشييط الاقتصاد والبنوك الإسلامية واتخذت الإجراءات التى تستهدف السيطرة على الشباب فى المدن تشجيع البورجوازية المتدنية وضمان مساندتها، فإن انتقادات الطائفة لم تكن مقبولة لأنها تستهدف شرعيتها الدينية ذاتها. إلا أن تدمير الحركة تطلب عملية طويلة الأمد بسبب حساسية كل ما يمس الإسلام. فاعتباراً من 1986 مُنِعَ كتاب لأشعري محمد من التداول: فقد ادعى مؤلفه فيه أنه قابل الرسول وراح يُعَدِّ

أتباعه لوصول المهدي الذي راح البعض يرى أن الأشعري نفسه هو المهدي المنتظر. في صيف 1994، أعلن المجلس الوطني الماليزي للفتاوى أخيراً أن الطائفة «انحرفت» وأن نشاطاتها غير شرعية. وبعد أن تم ترحيله من تايلاند حيث كان لاجئاً إليها - أعلن مؤسس الطائفة عن توبته العلنية في التلفزيون، على حين كانت الشرطة تقوم بتجريد الطائفة من مؤسساتها التعليمية والخيرية والتجارية وأغلقت تجمعاتها. وكما حدث في مصر، تركت الحكومة الماليزية استقلالاً ذاتياً واسعاً للحركات الإسلامية طالما أنها تدعو إلى الأخلاق القويمة وتسيطر على السكان الذين قد يتسببون في إحداث القلاقل. إلا أنه لم يكن ممن المسموح لها أن تشكل سلطات مضادة وأن تهدد النظام استناداً إلى ذات الشرعية الدينية. وما حدث في 1994 لدار الأرقم لم يكن سوى «بروفة» لمجابهة أخرى ذات أبعاد لا نهائية حدثت بعد ذلك بأربعة أعوام. وراح ضحيتها أنور إبراهيم.

مجمال تلك الترتيبات أدت إلى تدعيم وإعطاء كيان للطبقة الوسطى المتدينة التي تعلمت في المدينة ولكنها قدمت من الريف. نجاحها حتى نهاية التسعينيات يعود إلى دخول ماليزيا ضمن النظام الرأسمالي الآسيوي الذي راح يتوسع بقوة عن طريق رجال أعمال من أصول صينية في الأساس، وقد قبل الصينيو الأصل هؤلاء، بدون الكثير من التحفظ، سياسة التفرقة التي هي في غير صالحهم، لأنهم أهم مهندسي الانفتاح الاقتصادي للبلاد على الخارج والأكثر استفادة منه. في المقابل لا يمثل تمويل الأسلمة عبئاً زائداً عليهم، أما الصينيون الشبان المحرومون من الدراسة في الجامعات الماليزية فكانوا يدرسون في استراليا أو في الغرب بفضل التضامن بين أعضاء الجالية وهم يحصلون على شهادات أعلى بكثير من التي يحصل عليها مواطنوهم من المسلمين الذين تعلموا محلياً.

يقدم مهاتير بلده -محمولاً على أكتاف الـ«معجزة الآسيوية» في التسعينيات- بأنه ثمرة الزواج الناجح بين الإسلام المتشدد والرأسمالية الحديثة التي يرمز إليها البرجان للتوأم اللذان بنيا على هيئة ماندنتين وهما ملك الشركة الوطنية للبتترول كما أنهما أعلى مبنى في العالم، افتتحا في كوالا لمبور عام

1997 ليصبحا مصدر فخر للنظام. فهو يصبو إلى الهيمنة على مجال المعاشي، في مواجهة دول الخليج العربية التي يعقد ازدهارها على الريع البترولي وحده. وقد أسس رئيس الوزراء، المدافع الذي لا يكل عن قضايا الإسلام والعلم الثالث والذي يرى أن «القيم الغربية قيم غربية والقيم الإسلامية قيم كلية» أسس فسي عام 1992 معهداً للفهم الإسلامي (Ikim) لنشر النموذج الماليزي للأسلمة عبر العالم. ويؤكد المعهد على «حدائث» الإسلام وتوافقه مع السوق والعلاقات متعددة الأعراف والإثنيات ويقيم العديد من الندوات والحلقات الدراسية في الغرب على وجه الخصوص.

ولكن بسبب اعتماد ماليزيا المتناهي على الأسواق الخارجية التي كانت تمول الأسلمة والتميز الإيجابي في داخل البلاد تلقت صدمة الأزمة الآسيوية عام 1998 بشكل مباشر، وراح، ضحية لتلك الكارثة (وهو أشهر ضحاياها)، المفكر الإسلامي، الذي جعل منه مهاتير ولي عهده ووريثه وهو مفتاح انضمام الشباب الذي أعيدت أسلمته إلى النظام: أنور إبراهيم. بعد أن ثارت الشكوك حول نيته الإطاحة برئيس الوزراء، أُقيل من مناصبه واعتقل وضرب في سجنه واتهم علنياً بالولوية² عن طريق الصحافة التي تسيطر عليها السلطة؛ وهي بالهجوم عليه في مسألة أخلاقية خاصة مست قلب الجهاز الأيديولوجي للمفكرين الإسلاميين الذين يترجمون العلاقات الاجتماعية إلى معايير أخلاقية. لم يجد أنور والمدافعون عنه من الشباب الماليزي سوى اللجوء إلى الدفع بتشويه السمعة، ذلك لأن مذهبهم يحرم أي سلوك يعتبرونه «منحرفاً». بهذه الطريقة وقعوا في الفخ الذي نصبوه هم ولم يستطيعوا اللجوء إلى الدفاع بحق الفرد في الحياة الخاصة لأن المذهب يقوم من الناحية الأخلاقية على تصور استبدادي للمجتمع. ولكن بصرف النظر عن ذلك الجانب من الموضوع كشفت تحية أنور إبراهيم، العلاقات بين الإنتليجنسيا الإسلامية والسلطة. زاد من سهولة تخلص رئيس الوزراء من زعيم «الأبيم» السابق أنه رأى أن الشباب من سكان المدن قد تمكن من الانتماج الاجتماعي بواسطة أسلمة المجتمع وأخلاقياتها: فقد وجد جزء منهم ذاته في نظام يدين له بالارتقاء على الملء الاجتماعي. أثبت العجز السياسي لأنور ورفاقه، على الرغم من قيامهم بحملة دفاع واسعة له، أن

الدخول في النظام قد جرد الأنتليجنسيا الإسلامية، في مرحلة أولى، من مقدراتها على تعبئة الجماهير: وأوقعها النظام الاستبدادي ضحية لتناقضاتها وهي التي لم تعمل في نهاية المطاف سوى على تدعيمه. ويستمر النظام بدون أنور في سياسة الأسلمة بأن يشدد أكثر من ذي قبل على الطابع الإلزامي للمحرمات الأخلاقية داخل سياق من الانكماش الاقتصادي. في يناير 1999 أعلن مكتب رئيس الوزراء أن الأزواج المسلمين سيزودون بكرات مضغوطة تثبت وضعهم كأزواج حتى يتسنى للشرطة الإسلامية المزودة بأجهزة إلكترونية خاصة للتأكد من أن كل شخصين من جنسين مختلفين وجدا معاً متزوجان بالفعل أم لا فإن لم يكونوا متزوجين يتعين القبض عليهما بجريمة «الخلوة»⁸ غير الشرعية ... الطابع الدكتاتوري للنظام - الذي تدعم عن طريق انتخابات خاضعة لسيطرة صارمة في نوفمبر 1999 - يبحث عن معاندة أيديولوجية في نشره للأخلاقيات الإسلامية، التي أدى التفتيش المتشدد عنها إلى عديد من الفضائح المدوية⁹. كرد فعل على ذلك بدأ يبرز تطور في العقول داخل صفوف المفكرين الإسلاميين أنفسهم وهم الذين كانوا موضع تكليل السلطة وكانوا على استعداد دائم لتبرير سياساتها. أولى صديق أنور إبراهيم - السيد/ أنيس بعد الإفراج عنه وطرده من ماليزيا بسبب الضغوط الدولية، بتصريحات ذات لهجة جديدة، فهو مفكر من أصل باكستاني وهو أحد المنتقدين للغرب الكافر على صفحات الصحيفة الدورية التي أنشأها، قدم أنيس كشفا لمشواره والكابوس الذي عاشه في سجون مهاتير محمد: «طوال حياتي كلها كإنسان بالغ، مثلي مثل العديد من الآخرين داخل العالم الإسلامي، ظللت أتشكك في وجود مؤامرات من الغرب في كل مكان هدفها الوحيد الإبقاء على رعوننا تحت الماء. ومع ذلك ففي نهاية تلك التجربة الكاشفة التي عشتها، نجح أصدقائي في الغرب في إنقاذي، على حين فعل مهاتير -المسلم- كل شيء من أجل تدميرى [...] فقد أثبت - على الرغم من ادعائه بأنه مسلم أن قلبه لا يعرف الشفقة. الاستبداد هو المحصلة النهائية والدليل على وإفلاس تصوّره لـ«القيم الآسيوية». يجب ان تدفع مأساتي ومأساة أنور أيضاً المسلمين جميعاً إلى التفكير بعق شديد عند تقييمهم للغرب ولدوره في العالم. في الوقت الذي نحن فيه بصدد إقامة مصيرنا الجماعي في

القرن الواحد والعشرين ما هي القيم التي ستكون أكثر فائدة لنا: «قيم مهاتير أم قيم جيفرسون؟ مهاتير ذاته اختار لى¹⁰ (الإجابة على السؤال)». مثل هذا النوع من التطور لدى بعض المفكرين الإسلاميين الذين يسعون للخروج من الصراع الفلاسفى الذى جرهم إليه استخدام نظام مستبد لهم والذين يكتشفون الديمقراطية، سينكرر فى بلاد إسلامية أخرى عديدة، فى النهايات الأخيرة للقرن العشرين (سنقوم بدراستها فى الجزء الثالث من هذا الكتاب). وهى تدخل - فى ماليزيا ما بعد السبعينيات فى نهاية عملية طويلة الأمد من استيلاء الدولة على قاموس إسلامى ناشط. سمح لها بالسيطرة وتحييد الشباب الملاوى الفقير من سكان المدن وإدخاله أيديولوجيا فى نظام أضاف إليه الإحساس الدينى شعوراً بأنه يتعرف على ذاته فيه. ولذلك فلا السخط الاجتماعى ولا الانشقاق السياسى أمكن التعبير عنهما بلغة إسلامية. ولأن دار الأرقم حاولت عمل ذلك فقد تم دهمها. لم تسمح مشاركة بطل الشباب الذى أعيدت أسلمته، أنور إبراهيم، مع ذلك بإقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة صاحبة العدل الاجتماعى التى كان يصبو إليها مؤيدوه. أنور والكوار الإسلامية التى أدخلها فى الإدارات الحكومية والبنوك والصحافة والنظام التعليمى زادت صفوف البرجوازية المتكينة عدداً دون أن تمس التسلسل الاجتماعى القائم، بل تسببت فى عكس ذلك. وعندما اعتقد أنور أن الساعة قد حانت وقد قويت شوكتة بالتعاطف الذى أثاره لدى المؤسسات المالية الدولية ولدى بعض القادة الغربيين¹¹، قام رئيس الوزراء المعتبط والمهذ بتصفيته، دون أى واعز من ضمير. لأن الائتلىجنسا الإسلامية فى ماليزيا لم تعرف كيف تحتفظ ببعدها عن السلطة، فقد فقدت، عندما دقت ساعة المحنة، مقدرتها على تحريرك الشباب الفقير خلفها. يبقى أن نرى إن كان فى استطاعتها أن تشكل لنفسها - فى المستقبل - خطاباً جديداً عن القيم، وما هى المكانة التى ستكون للإسلام فيه¹².

المشروعية الإسلامية للدكتاتورية فى باكستان إبان حكم الجنرال ضياء الحق

أثبتت التجربة الماليزية كيف أن نظاماً مستبداً أمكنه - بأن جذب المثقفين الإسلاميين إلى دوائر السلطة - أن يقود عمليات انتقالية اجتماعية حساسة وأن يتحكم فى توازن عرقى هش وأن يدخل الرأسمالية المحلية فى السوق العالمى دون أن يهدد النظام الاجتماعى. تمثل باكستان حالة قريبة الشبه من ذلك، إلا أن سياسة الأسلمة التى قادها الجنرال ضياء الحق تمت بصورة أشد عنفاً - استمرت بعد السنين التى أمضاها فى الحكم. جعل ضياء، بعد أن أطاح برئيس الوزراء على بوتو فى انقلاب عسكري عام 1977، من تطبيق التشريعة الأولوية الأيديولوجية لديكتاتوريته التى دامت أحد عشر عاماً. فى الوقت الذى كان تركيز العالم فيه منصباً على إيران الذى كانت تدور فى جنباتها ثورة إسلامية ذات ضجيج عال ومناهضة للغرب، قامت باكستان المجاورة فى 1979 وهو العام ذاته الذى عاد فيه الخومينى إلى طهران، بتطبيق سلسلة من إجراءات أسلمة الدولة والمجتمع والذى دعم - بعيداً عن أى ادعاء ثورى - النظام القائم وحصل أيضاً على دعم من الولايات المتحدة ودول الخليج ؛ فى مواجهة إيران وغزو الجيش الأحمر السوفييتى لأفغانستان فى نهاية العام ذاته أصبحت باكستان تحت حكم الجنرال ضياء الحق، وكان المودودى وتلاميذه من مستشاريه، أهم نقطة ارتكاز للسياسة الأمريكية فى تلك المنطقة من العالم - والمحطة التى تمر عبرها المساعدة الحاسمة التى قدمتها واشنطن للجهاد ضد السوفييت فى أفغانستان.

على الرغم من أن الاثنين - الخومينى وضياء الحق - كانا يستخدمان اللغة نفسها ذاته - فإن كلا منهما أعطى للأسلمة التى فرضاها على مجتمعهما معنيين متباينين¹. فقد كان يحلو لضياء الحق أن يضع التطور الباكستانى نحو الدولة

الإسلامية كمقابل للثورة التي نتجت عنها الجمهورية الإسلامية الإيرانية. كان البعد الاجتماعي في الظاهرتين مختلفاً. ففي إيران تمت تصفية الصفوة الحاكمة في عهد الشاه عن طريق العنف وإحلال البورجوازية المتدنية محلها (كما سنرى فيما بعد) استناداً إلى تعبئة الشباب الفقير في المدن. أجبر ذلك المتقنين الإسلاميين الإيرانيين إلى أن يعلنوا انتماءهم لـ «المستضعفين». في باكستان، على العكس من ذلك، استخدمت الأسلمة في إشراك البورجوازية المتدنية والمتقنين الإسلاميين في نظام ظلت نخبه الحاكمة، الممثلة في الهيراركية العسكرية، في مكانها كما استخدمت في إنشاء الجماهير الشعبية عن التمرد باسم الله².

باكستان الواقعة في المركز الجغرافي والسكاني للعالم الإسلامي لم تكن تحتل مع ذلك سوى مركز هامشي حتى السبعينيات. كان صراعها المستمر مع الهند يحصرها في المحيط السياسي الخاص بشبه القارة. عدة عوامل منحتها، اعتباراً من ذلك العقد الزماني، دوراً رئيسياً على الساحة الإسلامية العالمية. فقد حول انفصال بنجلاديش في 1971 نظر ما تبقى من البلاد إلى قطاعها الغربي - نحو الشرق الأوسط وخاصة ناحية الخليج، الذي تجيء منه التحويلات المالية الضخمة بسبب هجرة ملايين الباكستانيين إلى البلاد البتروليّة بعد 1973³. الزيادة الهائلة في عدد السكان الذي ارتفع من خمسة وستين مليوناً إلى مائة وواحد وعشرين مليون نسمة فيما بين 1970 و1990، جعل لباكستان وزناً جيوغرافياً ثقيلاً - ثاني البلاد الإسلامية بعد إندونيسيا (مائة وثلاثة وثمانون مليوناً في 1990) أبعد بكثير أمام أول بلد عربي، مصر (ستة وخمسون مليوناً في ذلك التاريخ) أو جارة باكستان إيران (تسعة وخمسون مليوناً). كما أن سياسة الأسلمة التي قامت بها الدولة بقيادة الجنرال ضياء الحق ستزيد من اندماج باكستان ضمن الجماعة الدولية للمعنى الإسلامي. أحد الرموز الأكثر تأثيراً لسياسة الأسلمة تلك ستكون إنشاء الجامعة الإسلامية الدولية (مثيلة تماماً لجامعة كوالالمبور) بمبادرة من الجنرال في إسلام آباد على 1980 حيث تلقى كافة القمم الإسلامية العالمية ذات الميول الوهابية والإخوان المسلمون⁴.

وكما حدث في البلاد العربية أو في ماليزيا، عرفت القومية الباكستانية أزمة حادة في بداية السبعينيات: وهي أزمة انفصال بنجلاديش التي انشطر فيها

البلد الذى انشئ عام 1947 إلى جزعين ، واكب الانفصال هجوم عسكرى هندى أدى إلى شلل الجيش الباكستانى مما جعل الانفصال كارثة من حجم يمانل الهزيمة العربية فى 1967 أمام إسرائيل. وكما حدث فى الشرق الأوسط، فإن اتهام النخب الوطنية المعنولة عن القتل ترجع فى البداية إلى زيادة قوة الأكلر الاشتراكية، تلاها رد فعل إسلامى احتل موقع المقدمة من الساحة السياسية. كانت تلك المرحلة الاشتراكية ممثلة فى وصول على بوتو إلى السلطة فيما بين 1970 و1977⁵. على الرغم من أنه سليل أسرة من كبار الملاك الزراعيين، فقد كان زعيم حزب الشعب الباكستانى صاحب شعار «اشتراكية، إسلام، ديموقراطية» وكان أهم مؤيديه من أبناء الشعب الفقير فى المدن والريف. افتتح بوتو سنوات حكمه بالتأميمات والإصلاح الزراعى، إلا أن النتائج السيئة المترتبة على ذلك مع الفساد والاستبداد أيضاً ساعدوا على تنامي عدد الخصوم الذين تجمعوا فى الحلف الوطنى الباكستانى (PNA) وعلى رأسهم الحزب الإسلامى الذى أسسه المودودى: الجماعة الإسلامية (II). اتخذ التحالف بايعاز من هذا الأخير ومن حزب مشكل من علماء الدين شعاراً هو نظام المصطفى (بمعنى «النظام الاجتماعى» للرسول) أى إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة. تجنباً للخطر قام بوتو بتعديل برنامجه فى اتجاه إسلامى - فأحل المساواة المحمدية محل الاشتراكية، وجعل الجمعة يوم الاجازة الرسمية بدلاً من الأحد - وتلاعب بانتخابات مارس 1977 التى كسبها دون أن يقع أحد بذلك. وفى الوقت الذى تزايدت فيه حدة أعمال العنف المتكررة بين مؤيدى حزب الشعب الباكستانى (PPP) والتحالف الوطنى الباكستانى (PNA) اتخذ بوتو إجراءات أخيرة بتحريم الخمر وسباق الخيل والنواى الليلية وأعلن فى إبريل أنه سيطبق الشريعة خلال ستة شهور، إلا أن الذى قام بتطبيقها كان الرجل الذى أطاح به فى يوليو 1977 ثم قام بشنقه فى إبريل 1979 الجنرال ضياء الحق، رئيس أركان حربه.

لكى يدعم أركان أطول الديكتاتوريات العسكرية عمراً فى تاريخ باكستان منذ استقلاله، جعل الجنرال، وهو من أقدم المعجبين بالمودودى، من الأسلمة أيديولوجيا الدولة، فاستعار من التحالف الوطنى الباكستانى شعاره نظام المصطفى وجعل منه الشريعة الإسلامية والضمانة الدينية لدولة قائمة على

الأحكام العرفية. وحتى يضمن النجاح في ذلك كان عليه أن يتأكد من ولاء المتقنين الإسلاميين، فما كان من الجماعة الإسلامية إلا أن قبلت عيسن طيب خاطر القيام بدور صاحبة أيديولوجيا النظام: فكوّنت بمناصب وزارية والعديد من وسائل التغلغل في دولاى الدولة والإدارة الحكومية العليا وبأن توضع على قائمة الميزانية الهائلة للمساعدة الأمريكية-السعودية للمجاهدين الأفغان والتي يمر جزء منها عبر وساطتها⁷.

بالنسبة للجنرال ضياء الحق كانت ترقية مودودى (حتى وفاته فى سبتمبر 1979) ومريديه وسيلة لإيقاف الحديث عن عودة الديمقراطية وتبرير الأحكام العرفية بتقديهما على أنها وسيلة إقامة الدولة الإسلامية. وأظهرت أعوام الدكتاتورية أنها كانت مفيدة للطبقات الوسطى المتدينة التى تؤيد الحزب الإسلامى. بفضل الازدهار الذى أتت به تحويلات المهاجرين الباكستانيين إلى بلاد الخليج (وإذا ما عادوا كانوا هم أنفسهم أغنياء بقدر ما هم متدينين) والمساعدات الأمريكية-السعودية للجهاد الأفغانى وعمليات التهريب المجزية للغاية من باكستان وأفغانستان رأت تلك الشرائح الاجتماعية مصادر للربح تفتح أمامها⁸. أما الموظفون وأصحاب المراتب الثابتة من التيار الإسلامى فوجود وزراء فى الحكومة منتمين للجماعة الإسلامية سمح لهم بالصعود السريع إلى المناصب الحكومية العليا. لذلك لم تفكر البورجوازية المتدينة فى التحالف مع الشباب الفقير لقلب النخب السائدة، فلقد سمحت هذه النخب بمكان للبورجوازية. ونجح الجنرال ضياء فى هدم حزب الشعب الباكستانى (PPP) - مبعداً بذلك أى خطر «اشتراكى»- واستمال الطبقات الوسطى وسعى إلى تدليل الانتليجنسيا الإسلامية المؤيدة للمودودى: فقبلت الانضواء تحت سيادة المجمع الحاكم التى نبعت منها الهيراركية العسكرية.

ترجمة تلك السياسة تشكلت فى إجراءات الأسلمة التى اتخذت عام 1979⁹: دراسة القوانين القائمة للتأكد من مطابقتها للشريعة، اعتماد قانون جنائى إسلامى مع إقامة الحدود (قطع أيدى السارق، رجم الزانية، جلد شارب الخمر، إلخ.)، أسلمة التعليم والاقتصاد. إلا أن السلطة احتاطت فى كل تلك المجالات، وبكل الوسائل لكى تتحاشى أن تخرج قرارات العدالة «الإسلامية» من تحت سيطرة الهيراركية العسكرية أو أن تتناقض مع الهيراركية الاجتماعية السائدة.

هكذا خضعت الطلبات العديدة للتأكد من مطابقة القوانين للشرعية الإسلامية إلى محكمة فدرالية للشرعية التي كانت تتفق فيها حتى لا يحدث أى انقلاب من هذه الناحية. أما بالنسبة للقانون الجنائى الإسلامى - سواء فى باكستان أو فى غيرها من البلاد- فهو يستخدم لتطبيق بعض العقوبات القصوى التى تصفى على السلطة ضماناً أخلاقية على حساب الحرية الفردية وخاصة ما يتعلق بحريات المرأة.

أما أسلمة التعليم وجباية الضرائب الإسلامية، فقد كانت لها فى المقابل آثار طويلة الأمد أكثر أهمية، تخطت حسابات السلطة التى كانت ترى فيها فرصة للسيطرة عن قرب متزايد على المجال الدينى وأن تعبر عن اهتمامها العميق بالفقراء عن طريق الزكاة. ظلت هذه «الصدقة القانونية» التى تستهدف المحتاجين، وهى أحد «أركان الإسلام» الخمس، مبادرة شخصية فى معظم الدول الإسلامية المعاصرة. أما دولة ضياء الحق فقد كانت تجبها، خصماً من الحسابات المصرفية كل عام خلال شهر رمضان، على أساس 2.5% من الإيداعات. فكانت ضريبة «مذهبية» أكثر منها ضريبة مفيدة: وظيفتها إشهار تدين وتقوى النظام العسكرى، وصورة للعدل الاجتماعى لأنه لا يفرض الضريبة (المتهادة) سوى على الطبقات المتوسطة والعليا فى المدن (الوحيدة التى تمتلك حسابات بنكية) لصالح المحتاجين. ومع ذلك فإن عشرات الملايين من الباكستانيين الفقراء لم يشعروا قط بتأثير ذلك على ظروف معيشتهم¹⁰. فى المقابل كان من آثار فرض الزكاة تحول فى المجال الدينى داخل البلد. فقد ساهم ذلك، حتى بعد عهد ضياء الحق وإلى يومنا هذا، فى تفتيت البلد وتساعد العنف داخله: أولاً لأن الأقلية الشيعية، التى تمثل ما بين 15 إلى 20% من عدد السكان، تحجبت بأنها تدفع بالفعل للزكاة بإرادتها إلى آيات الله ورفضت أن تتدخل الدولة فى إدارة شئونها الدينية. اضطرت الدولة إلى التراجع واستثنت الشيعة على الرغم من معارضة العلماء السننيين الأكثر تحفظاً، شديدى العداء نحو المذهب الشيعى، فقد خشوا أن يتحول العديد من الباكستانيين إلى ذلك المذهب لكى يصرفوا عنهم ملاحقة الضرائب. وكان ذلك مصدر خلاف كبير ومواجهة بين الطائفتين فى مجابهات دموية طوال العقد الزمنى التالى، كما سنرى فى الجزء الأخير من الكتاب.

ومن جهة أخرى استخدمت أموال الزكاة في تمويل المدارس الدينية التقليدية. - (دبليو مدرسة¹¹)، التي يسيطر عليها علماء الدين والتي كانت معظمها مرتبطة بحركة الديواندي، وكانت السيطرة على تلك الشبكة التعليمية تمثل موضوع تصارع هائل: لأن الشبكة تقدم التعليم والإقامة والمأكل لكتلة الشباب الفقير بفضل الهبات التي تمنح لها. المدارس (الدينية، أو الكتاتيب) الباكستانية تربي تلاميذها - في ظروف معيشية شديدة سوء وتأديبية قاسية للغاية، كثيراً ما نددت بها منظمات الدفاع عن حقوق الإنسان¹² - لكى يتلقوا المعارف الدينية من منظور تقليدي ومتشدد للغاية، وتعطيهم عن العالم رؤيا متوافقة مع ذلك. بالنسبة لدولة ضياء الحق الإسلامية، كان تمويل هذه المدارس بتخصيص أموال الزكاة لتلاميذها الفقراء بمثابة السماح لها ببداية فرض سيطرتها على فئة من العمر وشرعية اجتماعية ذات خطورة كامنة. في الوقت ذاته أقيمت بعض القنوات بين التعليم الديني والتعليم الذى تشرف عليه الدولة: فقد أتاحت حصص الدين، التي باتت إجبارية بالنسبة لجميع التلاميذ والطلبة، فرص تعيين كثيرة للمعلمين من حاصلى شهادات المدارس الدينية. كما منحوا معادلات بالشهادات الوطنية بشرط تحديث مناهجها. وفتحت مجالات عمل كموظفين لطلبة علماء الدين أدت تلك الإجراءات إلى زيادة الطلب على الدراسة فى تلك المدارس ورفعت من شأنها. إذا أضفنا إلى ذلك أموال الزكاة والإنفجار السكانى الذى شهدته تلك الحقبة من الزمن سنجد أنه كان من أثر ذلك الزيادة الهائلة فى عدد المدارس الدينية خلال الثمانينيات¹³. منح ذلك لعلماء الدين - وخاصة أكثرهم تشدداً أى الديواندى - سلطة متزايدة على الشباب الباكستانى الفقير وأيضاً على الشباب الأفغانى بسبب أنهم تولوا أيضاً مسئولية تعليم أبناء اللاجئين العديدين: هنا تربي وتعلم الطالبان، الذى يشير اسمهم ذاته إلى انتمائهم إلى تلك المدارس بالتحديد.

فى بعض الحالات فضل بعض مديري المدارس الدينية الأكثر أهمية، بدلاً من محاولة الحصول على دعم الحكومة، الآتى من الزكاة فى مقابل تدخل الدولة فى شئونهم، الاعتماد على مصادرهم الخاصة، وهى كافية، بحيث لا يدينوا بشئ لضياء الحق وحتى لا يشوب استقلاليتهم أى ارتباط بجنرال مهما كان تغانيه المعلن من أجل الأسلمة. بهذا السلوك احتفظ علماء الدين الديوانديون

بسلطانهم السياسى كاملاً: فهم يستطيعون السماح لأنفسهم بأن لا يعلنوا ولاءهم له لأن مفتاح السلام الاجتماعى كان فى أيديهم، يعثون ويحركون الشباب الفقير - فى المدن والريف أيضاً - المجتدين فى مدارسهم، حسب إرادتهم. وهم قادرون - كما سيثبتون ذلك فى أفغانستان- أن يحولوا تلاميذهم إلى مناضلين للجهاد على استعداد أن يموتوا فى سبيل القضية التى يشار إليهم بها. لقد كان ضياء الحق محتاجاً لهم أكثر من احتياجهم له، لأنهم مسيطرون على الشرائع الاجتماعية الأقل استقراراً والتى لم يكن للنظام العسكرية وسيلة للتحكم فيها.

على عكس علماء الدين، لم يستطيع تلاميذ المودودى الهروب من إغراءات الدكتاتور المورطة لهم. فقد أصبح عدد هام من مؤيديه القادمين من الطبقة الوسطى المتدينة يرون أنفسهم جزءاً من النظام الذى ازدهرت أمورهم فى عصره، وبالتالي فإن حزب الجماعة الإسلامية لم يعد ينفهم فى شيء حتى يقوم بتمثيل مصالحهم. وبناً على بدء التوترات تظهر داخل صفوف الحزب اعتباراً من الثمانينيات، وكانت تضع وجهاً لوجه هؤلاء الذين استبد بهم القلق بسبب فقدان الحزب لسلطوته ومؤيدى التعاون المستمر مع ضياء الحق¹⁴. وكان حزب الجماعة الإسلامية متأثراً من منافسة الأحزاب المرتبطة بعلماء الدين الذين كانوا مستفيدين تماماً من مكانتهم وسط الشباب المتخرج فى المدارس الدينية التى كانت فى قمة ازدهارها. وسط هذا الصراع عرف الجناح الأكثر إزعاجاً من الانتيجنسما الإسلامية وهم الطلبة المودوديون المتجمعون فى تجمع الطلاب الإسلاميين: Islami Jamati tulaba (IJT) تطوراً يزداد تشدداً باضطراب. وبعد عامين قضوها فى شهر عسل مع ضياء الحق قاموا خلالها بنصفية اليمار بالقوة من الجامعات (مثلما فعل أصدقائهم المصريون لحساب السادات) أخذوا ينادون بابتعاد حركتهم عن النظام. ولكن عندما اتخذت الحركة قرارها بعد أن قاست أبعاد خسارتها لمؤيديها، كان الوقت قد فات لإعادة تشكيل قاعدة لمعارضة قوية للنظام الذى أدت له الجماعات دور أصحاب الفكر الأيديولوجى المتعاطفين معه. وفى الانتخابات التى تلت وفاة ضياء الحق فى أغسطس 1988 جاء رد الناخبين قاطعاً ومؤلماً لهم، إذ فازت الحركة من أجل إعادة الديمقراطية برئاسة بنظير بوتو، التى أعدم أبوها شقناً فى إبريل 1979، بتأييد من المودودى وتلاميذه.

أثناء حكم ضياء الحق وفر تعاون الجماعات الإسلامية للدكتاتور الشوعية الدينية للانقلاب الذى قام به ولحكمه. كما سمح له أيضاً بتوسيع قاعدته الاجتماعية لتشمل الطبقة المتوسطة والبورجوازية المتدينة التى وجدت ذاتها فى النظام وأيدته. فحصلت لنفسها على مكاسب اقتصادية ومنحت ضياء الحق طول بقاء عجيبياً فى السلطة. لم يلق الجنرال النجاح ذاته مع الجناح الطلابى الذى لم يشكل، على الرغم من عنفه، خطراً سياسياً كبيراً. كتلة الشباب الفقير التى كان يشرف عليها علماء المدارس الدينية استفادت من توزيع أموال الزكاة ومن فرص عمل جديدة ؛ وعلى الرغم من عدم استطاعته تجنيد علماء الدين لحسابه، كما فعل مع المودودى وتلاميذه، ضمن ضياء الحق الحصول على حيادهم، كما أنه استفاد من العداء القائم بين الشيوخ التقليديين والإسلاميين الجدد ليووقع بينهم، مؤيداً لعملية تفتيت الحقل الدينى حتى يستتب فوقه عرشه.

كانت سياسة الأسلمة إذن فى مجملها نجاحاً للدكتاتورية التى استخدمتها لتجميع تأييد مختلف الشرائح الاجتماعية لها ؛ فظلت الطبقات الوسطى غير الدينية فى المدن والشعب البسيط الذى صوت لحزب بوتو، حزب الشعب الباكستانى، على درجة كبيرة من الضعف بعد إعدام زعيمهم الذى كان يتمتع بشعبية كبيرة، فى مواجهة ضياء الحق الذى كان يعتبر أى معارضة لسلطته هجوماً على الإسلام ويقوم بقمعها دون رحمة. إلا أن تجاوزات الدكتاتورية ساعدت على قيام حركة معارضة لها تزعمتها بنظير بوتو وهذا هو الأمر الأهم- عبرت عن نفسها فى عملية الاغتيال، (التي لا تزال غامضة حتى اليوم) التى راح ضياء الحق ضحية لها فى أغسطس 1988¹⁵. أحدثت وفاة الدكتاتور تغييراً فى النظام إلا أن الآثار التى تركتها سياسته على عملية الأسلمة ظلت باقية لتؤدى دوراً حاسماً يسمح بتفسير العنف والمزايدات التى أدت إلى انفجار المجال الدينى الباكستانى فى العقد الزمنى التالى، مع الجهاد الأفغانى.

دروس ومفارقات الثورة الإيرانية

سنة 1979 التي قرر فيها الجنرال ضياء الحق أسلمة باكستان ستبقى محفورة في التاريخ خاصة بالنسبة لانتصار الثورة الإيرانية وإعلان الجمهورية الإسلامية فيها. من بين كافة الأحداث التي مرت بالعالم المسلم المعاصر تظل الثورة الإيرانية الحدث الذي كرس له أكبر عدد من الدراسات والتحليلات¹، حاولت جميعها التقيب، بعد ما حدث ومرور الوقت، عن أسباب ظاهرة لم يتوقعها أحد - بما في ذلك الفاعلون فيها أنفسهم. فقد عرفت إيران في عهد الشاه مرحلة ازدهار عظيم خلال السنوات التي سبقت الثورة بسبب زيادة أسعار البترول التي كانت إيران ثاني مصدر له على مستوى العالم بعد العربية السعودية، وكان الشاه، الذي كان يتفاخر بأنه يمتلك أحد أقوى الجيوش في العالم، يحظى بالحصول على أكثر المعدات العسكرية الأمريكية تقدماً وحداثة في العالم: فإيران «شرطي الخليج» كانت توقف المد الموقيتي في اتجاه المياه الدافئة. وكانت صيانة وإدارة تلك المعدات العسكرية تتطلب وجود عدد كبير من المتعاونين العسكريين الأمريكيين. كان وضعهم كخارجيين عن نطاق السيطرة القانونية الإيرانية قد أثار حنق الخوميني في 1964 الذي اتهم الشاه بأنه فرط في السيادة الوطنية، مما كلفه الحياة لمدة خمسة عشر عاماً في المنفى، قام خلالها بوضع اللاهوت السياسي للجمهورية الإسلامية المقبلة والتي سيعود إليها منتصراً في فبراير 1979 محمولاً على نجاح الثورة.

إلا أن تحديث إيران قد ظهرت فيه ثغرات تحت السطح البراق الذي كان يتباهى به المتحمسون لحكم الشاه. الطابع الدكتاتوري للملكية وسطوة البوليس السياسي - السافاك - منعا أي نقاش حول توجهات النظام. المفارقة، أن النظام

الامبراطورى كان قد ساعد على ازدهار طبقة متوسطة فى المدن² بفضل نظم تعليمى أفضل من النوعيات السائدة فى البلاد المجاورة إلا أنه أبعدنا عن أى تمثيل سياسى. كل ما كان يمكن لأعضائها أن يأملوا فى الحصول عليه فى أفضل الأحوال هو أن يصبحوا موظفين أو مديرين فى النظام الامبراطورى، كما سمحت أموال البترول بإدخالهم بصفة فردية فى خدمة الملك. الغياب الكامل لأى حرية تعبير منع أى تطور لثقافة ديمقراطية فى صفوف الطبقة المتوسطة ؛ بعض المثقفين الليبراليين أو بعض ذوى الميول الاشتراكية حافظوا على ذكرى الجبهة الوطنية - حركة مصدق، رئيس الوزراء الوطنى الذى أقيل عام 1953 بواسطة انقلاب عسكرى دبرته المخابرات الأمريكية CIA والذى مهد الطريق للسلطة المطلقة للشاه. كان هؤلاء يشكلون ناديا لا تأثير له تقريباً على الرغم من الهالة التى كانت تحيط بأقطابه.

ساعد هذا الفراغ الديموقراطى على ازدهار مذاهب سياسية متطرفة وخاصة بين الطلبة - نحو مائة وخمسة وسبعين ألفاً فى عام 1977، منهم سبع وستون ألفاً فى الخارج، معظمهم فى الولايات المتحدة. كان لهما مصدران أساسيان: الماركسية بمختلف أشكالها و«الشعبية الاشتراكية». كان الماركسيون الإيرانيون الذى كان المرء يجد فى صفوفهم كافة ألوان طيف الحركة الشيوعية الدولية، من الماوية إلى التروتسكية، حتى الأورثونوكسية المؤيدة للاتحاد السوفيتى الممثلة فى حزب توده (لجماهير)، كانوا جميعاً أكثر تعمقاً فى ثقافة الكتب الخاصة بالأممية البروليتارية أكثر مما هم على صلة بطبيعة المجتمع الفارسى ؛ بسبب ما تعرضوا له من قمع شرس على يد السافاك كانوا ممثلين بصورة أكبر فى أوساط المهاجرين. كان قيام حركة التمرد على يد المجموعة الماركسية-اللينينية «فدائيو الشعب»³ الذين نقلوا بالحرف النموذج الجيفارى أو النموذج الماوى وطبقوه على إيران فى النصف الأول من عقد السبعينيات، أثبت بطولاتهم إلا أنه أنهى بهزيمة سياسية منوية. ومتلما حدث فى العالم الإسلامى بدأ ذلك العقد فى إيران بظهور وازدهار مجاميع ماركسية بين الشباب الإيرانى

من الطلبة. الذى كان على اتصال بالثقافة الأوروبية دون أن يتغلغلوا فى صفوف الجماهير، التى كانت بعيدة تماماً عن مثل هذه المقولات الفكرية.

فلما كان بعض هؤلاء المثقفين من الشباب واعين بتلك الصعوبة، فقد تحولوا إلى الشيوعية، بعد قراءتها من منظور ثورى، وحولوا توقعاتها المسيحانية إلى الشيوعية وإلى التيار للمساند للعالم الثالث. وكان عليّ شريعتى الذى سبق أن أشرنا إلى مشاركته فى ذلك، أفضل من يمثل هؤلاء، ولا يوجد مثيل حقيقى له ولا أحد يجاربه سواء فى الشهرة أو التأثير، فى صفوف العالم الإسلامى السنى. جعل هذا «التيار الشيعى الاشتراكى»، بعد تأويله من منظور صراع الطبقات، من الإمام الحسين «المظلوم» الذى تم إعدامه على يد الخليفة الأموى السنى، صورة الشعب للمقهور من الشاه. وكان أفضل تعبير عن هذا التيار الأكثر نشاطاً ممثلاً فى حركة حرب العصابات «مجاهدى خلق»⁴ التى قامت بعمليات عنيفة شبيهة بما قام به الفدائيون فى السبعينيات. هنا أيضاً نالت شجاعتهم البطولية تعاطف معارضى النظام، إلا أنهم لم يمتلوا أى خطر على السلطة الإمبراطورية التى قمعتهم بعنف، ولم يتمكنوا من تجنيد أتباع لهم فيما هو أبعد من دوائر التلاميذ والطلبة، إذ لم تجد الطبقات الوسطى المحدثنة نفسها فى مثل هذه المعركة شديدة العنف والراديكالية. وعلى الرغم من ذلك وعلى عكس الفدائيين البعيدين عن لغة الخطاب الدينى، عرف «مجاهدو خلق» كيف يحسنون استخدام اللغة الشيوعية للثورة بعد عشر سنوات لإعادة هيكلة منظمتهم خلال الأيام الأولى للثورة الإسلامية، وقد أصبحوا أجد أعدائها الأكثر خطورة قبل أن يتم القضاء عليهم بدون أى هوادة.

التحديث السريع للبلاد بفضل حقن الاقتصاد بالبترودولارات بعد الارتفاع الهائل فى الأسعار الذى تلا حرب أكتوبر 1973، هز شريحتين اجتماعيتين فوق قواعدهما فوجدتا نفسيهما فى موقف ثقافى لا تحسدان عليه وهما: الطبقات الوسطى التقليدية والتى يرمز إليها عادة بالبازار أو السوق التجارى، وكتلة الشباب المهاجر القادم من الريف الذين أغرامهم بريق الأحياء الثرية فى المدينة

ولكنهم ظلوا مكتمسين في الأحياء العشوائية والفقيرة في طهران السفلى⁵. لم تكن تلك الشريحتان تمتعان باستقيدان إلا جزئياً من التوسع الاقتصادى. استفاد البازار من زيادة حركة الممتلكات والبضائع الاستهلاكية التى كان أهله يتاجرون فيها ويوزعونها. إلا أن نصيبهم من السوق بدأ يقل بالمقارنة بالصفوة الجديدة من التجار الجدد المرتبطين بالبلاط. والذين كان بإمكانهم وحدهم الوصول إلى الصفقات الأكثر نفعاً: بأموال السلاح والبترو. أما «الفلاحون الذين أخرجوا من الفلاحة»⁶ وانضموا إلى كتلة الشرائح الشعبية فى المدن، فقد كانوا يكسبون قوتهم اليومي أفضل مما كانوا يفعلون فى الريف، إلا أن أضواء المدينة ظلت بالنسبة لمعظم هؤلاء خافتة بسبب الظروف الصعبة وسبب هشاشة أوضاعهم المعيشية.

من الناحية الثقافية كانت تلك الشريحتان غريبتين على الأيديولوجيا الحديثة واللاينية التى تنشرها السلطة. كان إدراكهما للعالم ولمكانهما فيه يتم من خلال المقولات الفكرية للمذهب الشيعى كما ينقلها لهما رجال الدين. بالنسبة لأهل البازار كان تنظيم المجال التقليدى يتشكل حول المساجد والإمام زاده أى أضرحة الأولياء التى لها أهمية كبرى فى التراث الدينى الشيعى. فى الضواحي الحضرية المشيدة بواسطة مواد غير متجانسة كانت النقاط التى تحدث شىء من النظام داخل هذه المساحة التى تبدو فوضوية هى الأماكن التى تقام فيها الشعائر الشيعية، التى يذهب إليها الأطفال لحفظ القرآن ودراسة أمجاد السابقين على يد رجال الدين المعممين⁷. لم يكن الدين يودى فى ذلك المجال دوراً مذهبياً فقط، وإنما كان يودى وظيفة محورية لتنظيم وتثيت المجتمع، مباركاً المكاسب التى جناها أهل البازار ومعيداً توزيع صدقاتهم ومعلماً أطفالهم الذين كان أبائهم وأشقاؤهم الكبار يجوبون شوارع المدينة بحثاً عن لقمة العيش. إلا أن علاقات السلطة الامبراطورية مع تلك الشبكات من رجال الدين كانت سيئة: المالكى الذين كان يندد بهم على أنهم الرجعية السوداء (إشارة إلى لون أردنيهم) رأوا الدولة تحد من عدد مدارسهم وكنياتهم الدينية المستقلة، وتسعى لإنشاء معاهد

تعليمية حديثة تحت سيطرتها (مما أثار غضب الخوميني الجم وهو في منفاه). رجال الدين في المذهب الشيعي منظمون في طبقات وهم يقومون تحت سلطة آيات الله وأكثرهم احتراماً يعتبرون «مرجع تقليد». لما كانت الزكاة تصب بين أيديهم فقد كانوا يتمتعون باستقلالية واسعة (وخاصة مالية) بالنسبة للسلطة السياسية وهم لا يدينون لها سوى بولاء ظاهري (التقية). يختلف الأمر هنا عن الإسلام السني الذي تستطيع السلطة فيه عادة إقامة علاقات وثيقة مع علماء الدين الأكثر شعبية فهي تقوم بتعيينهم في المراكز المختلفة وتعطيهم المرتبات وتحصل في المقابل على مباركتهم. في عهد محمد رضا بهلوي أضاف إذن رجال الدين إلى الابتعاد عن السلطة المعروف في التراث الشيعي ، بعداً من العداء المحددة، تولدت عن الاحتقار الواضح الذي يبديه الشاه للملاكي. كانت في إيران في منتصف السبعينات، سواء في الأسواق أو في الأحياء الفقيرة، بوجوازية متدينة وشباب فقير يسهل التعرف عليهم، وكانوا بعيدين ثقافياً عن أيديولوجيا الدولة التي كانت تتجاهلهم. وكانت تلك الشرائح منظمة تنظيمياً جيداً بواسطة رجال الدين الشيعة الذين كانوا يتجاهلون أو يعارضون نظاماً لا يمتلك أى وسيلة اتصال مأمونة مع رئاستهم - على عكس ما هو سائد في معظم البلاد السنية.

ومع ذلك لم يكن رجال الدين يقفون في أغلبيتهم وراء التصورات الثورية للهوميني الذي كان يريد إحلال ولاية للفقهاء محل الإمبراطورية البهلوية تكون فيه السلطة العليا في يد الفقهاء - أى رجل الدين المتخصص في الفقه الإسلامي أى الخوميني نفسه. كان معظم رجال الدين يقفون وراء أية الله الأكبر: شريعة مدارى ويعارضون ذلك التوجه، فكانوا يطالبون بأكبر قدر من الاستقلال الذاتي الممكن، والتحكم في مدارسهم وأعمالهم الخيرية ومصادر دخلهم المالي في مواجهة تجاوزات الدولة على سلطانهم، ولكن لم يكن لديهم طموحات في السيطرة على سلطة تعدد نسة من وجهة النظر الدينية - إلى أن يعود الإمام الخفي الذي سيملاً ظلمات العالم ومظالمه بالنور والعدل.

على الرغم من الاستياء والاحباطات السياسية، كان النظام الإمبراطورى يعمل دون تهديد كبير لهم إلى أن انخفضت عوائد البترول (بشكل مؤقت) عام 1975 (-12.2%) ومن ثم انخفضت التنمية مما أدى إلى حدوث توترات اقتصادية واجتماعية قبلها النظام بـ «حملة ضد المضاربات» على نطاق واسع تأثر بها البازار بشدة. تم القبض على أشهر التجار وأودعوا السجون وأهينوا. ومنذ ذلك الحين تحول هؤلاء إلى المعارضة النشطة ضد الشاه، وأصبحت نقاباتهم (أصناف) قناة خطيرة لتعبئة الرجال والوسائل للإطاحة بالملك. فى الوقت ذاته أثار هذا الأخير مخاوف البورجوازية العصرية عندما أجبر الشركات على بيع نصيب من رموس أموالها إلى العاملين فيها - دون أن ينجح فى المقابل فى الحصول على تعاطف العمال معه. وفى الوقت الذى كانت تزداد فيه عزلته بالنسبة لتلك الشرائح الوسطية رأى الشاه أهم دعامة خارجية لسلطته تهتز بانتخاب جيمى كارتر الذى دخل البيت الأبيض فى نوفمبر 1976. فقد أصبحت تجاوزات السافاك إحدى أهداف سياسة حقوق الإنسان للرئيس الأمريكى الجديد ؛ وترجم ذلك إلى ضغوط للانفراج السياسى. رأت الطبقة الوسطى فى ذلك، نهاية للمساندة المطلقة للولايات المتحدة للشاه. فى علم 1977 نظمت الاجتماعات والمظاهرات التى تقوم بها المعارضة الليبرالية لأول مرة منذ زمن طويل لم يتم قمعها؛ وسمى ذلك «ربيع طهران» - أما رجال الدين فلم يظهروا سوى فى القليل النادر⁸.

كانت الطبقات الوسطى العلمانية أول من خرج من حالة السبات السياسى. ولكن ثبت مع ذلك أنها غير قادرة على أخذ موقع الريادة لمعارضة للشاه: كان ينقصها وجود حزب يستطيع تحريك الجماهير بواسطة شعارات تفهمها الكتل الشعبية من سكان جدد للمدن أو أهل البازار. أما قادة الجبهة الوطنية فقد كانوا يفتقدون للكاريزما التى تسمح لهم بتجميع طبقات اجتماعية أخرى حولهم. وكانت الحركات الماركسية ضعيفة للغاية أو أبيدت بواسطة القمع أو أبعدت إلى المنفى. تركت تلك الاخفاقات المجال مفتوحاً أمام قطاع رجال الدين الذين حركهم الخومينى.

تسلسل الأحداث التي أدت في نهاية الأمر إلى خروج الشاه وإعلان قيام الجمهورية الإسلامية جاء نتيجة لتحالف وثيق بين المتقنين الإسلاميين والبورجوازية المتدينة وشباب المدن من الفقراء طوال فترة العملية الثورية. وعلى عكس ما حدث في مصر خلال السنوات ذاتها سيطر الخوميني بسرعة على المجال الفكري الإسلامي عام 1989 وقد عرف كيف يقلل إلى أقصى حد أو يخفف من شدة الانقسامات داخله. فقد انضوى المهندسون والأطباء الشباب الملتحون، الذي اصطفهم أمثالهم في مصر مع علماء الأزهر في نهاية حكم السادات، تحت قيادة آية الله الذي عرف كيف «يستعير» البلاغة الشيعية الاشتراكية لشريعتي وتحدث باسم «المستضعفين»، وهو تعبير عند الخوميني يتسم بالغموض الكافي لكي يجد كل شخص فيه ذاته، إلا الشاه والبلاط الإمبراطوري.

الانصهار الذي حدث بين شباب المتقنين الإسلاميين ورجال الدين الثوريين (تحت قيادة هؤلاء) أثمر عن أيديولوجيا تعبوية: جمعت شعارات أهل البازار والشرائح الشعبية انتظارا لقيام الجمهورية الإسلامية وتطبيق الشريعة - دون أن يسمح بالتعبير عن التمثيلات شديدة التباين التي تعكسها المصالح الطبقة الخاصة بكل منهم. ديناميكية هذا التحالف بين البورجوازية المتدينة والشباب الفقير في المدن بقيادة الخوميني جرت معها الطبقات الوسطى العلمانية من سكان المدن، التي وجدت نفسها غير قادرة على الحفاظ على هويتها الثقافية فاضطرت أن تمر عبر الخطاب المسيطر حتى تجد لنفسها مكاناً في الركب الثوري.

الطابع الفريد للثورة الإيرانية يكمن في مقدرتها على تجميع الطبقات الاجتماعية المختلفة، بل المتباينة حولها إلى أن استولت على السلطة وفي مقدرتها على أن تجعل من الخطاب السياسي الإسلامي أفضل وسيلة للتعبئة على حساب أي أيديولوجيا أخرى منافسة. لم تظهر الفروق الاجتماعية على السطح سوى غداة سقوط النظام القديم وبعدها سقط منهزماً كل حليف من

الحلفاء الواحد تلو الآخر على يد المجموعة المنتصرة الوحيدة وهي
البورجوازية المتدينة.

لحظة الحماسة التي حولت القلاقل ضد الشاه إلى حركة ثورية أسقطته
ووضعت في الوقت ذاته تلك الحركة تحت قيادة إسلامية، قامت بسبب حدث
عابر وهو مقال نشر في يناير 1979 في صحيفة يومية في طهران يتضمن
إهانات للخوميني الذي كان في ذلك الوقت في منفاه في مدينة النجف العراقية،
مما أدى إلى أن المعارضة بكاملها، بما في ذلك الطبقات الوسطى العلمانية
ورجال الدين المناهضين لمذهب ولاية الفقيه تضامنت قلباً وقالياً مع آية الله،
فدفع بقواته إلى الحركة: أغلق البازار أبوابه والمظاهرات التي اندلعت في مدينة
قم انتهت بسقوط العديد من القتلى. ثم أدى الاحتفال بمرور أربعين يوماً⁹ على
وفاتهم إلى قيام مظاهرات جديدة في تبريز، أكبر مدن أذربيجان الإيرانية
تسببت في وقوع ضحايا جدد - مفتحة سلسلة لا تنتهي من الاستنارات يقابلها
قمع يتسبب في تضامن أخذ يتزايد حتى خروج الشاه من البلاد. بفضل تلك
المظاهرات التي لا تنتهي نجح الخوميني وأتباعه في أن يتحكموا في الحركة
الثورية. وباستخدامهم للخطاب الديني نجحوا في إنزال طلاب المدارس الدينية
وشباب المدن من الفقراء إلى الشوارع جنباً إلى جنب بجصدهم رصاص الشرطة
فيسقطوا شهداء، في حين كانت نقابات تجار البازار تقدم التعويضات المالية
للضحايا وأسرهم. سمح جنوح الحركة نحو التشدد لهذا التيار أن يعبئ مجمل
شبكة المساجد والكتايا والهيئات¹⁰، التي كان ملائها متحفظين حتى تلك اللحظة
على مذهب الخوميني، ليقفوا وراءه صفاً واحداً.

تلك الشبكة القوية، بما تضمه من أكثر من عشرين ألف مقر ومبنى عبر
البلد كله يجمع فيها الناس وتنقل عبرها الأوامر، لم يكن لها مثل لدى
المعارضة العلمانية أو بين «الشبيعة الاشتراكية» الذين سعوا إلى على التحرر
من قبضة رجال الدين، فاضطروا هم أيضاً إلى المرور من تلك القناة وأن
يخضعوا لقبضة آيات الله الذين كانوا يمتلكون أهم الموارد المادية. إزداد تحول

قاموس الثورة إلى المفردات «الإسلامية» في إشارات الرمزية: راح الشباب الفقير يخربون وينهبون دور السينما والمحلات التي تبيع المشروبات الكحولية ومستهدفين كل ما كان رجال الدين يعتبرونه «نفساً».

عرف الخوميني أيضاً كيف يعدل من خطابه السياسي خلال عام 1978 ليجمع حوله من كانوا من غير أتباعه، فلم يذكر مذهب ولاية الفقيه، الذي يشير الجدل بين رجال الدين والذي كان سيثير هلع الطبقات الوسطى العلمانية لو عت به وقاست أبعاد النتائج المترتبة عليه. وإنما كان يشير كثيراً إلى «المستضعفين» وهي كلمة لم تكن موجودة في قاموسه قبل السبعينيات¹¹، ولكنها أصبحت بعد أن استعارها من شريعته (الذي توفي في المنفى في يونيو 1977) أحد الشعارات التي تجمع حولها شباب الطلبة «الشيعيون الاشتراكيون» - وكانوا في أغلب الأحيان متشككين في رجال الدين. لجوء الخوميني إلى قاموس شريعته، وهو لم يندد به قط في حياته على الرغم من حث عديد من رجال الدين له على ذلك، بدد مخاوف وتردد جزء هام من المتقنين الإسلاميين من المتعلمين بأسلوب عصرى من شباب الأطباء والمهندسين والفنيين ورجال القانون من ذوى اللحي، حتى إنه عرف، عندما ترك مفناه في العراق إلى آخر منفى له في نوفل-لوشاتو في ضواحي باريس في أكتوبر 1978، عرف كيف يجذب إليه عدة وجوه من ذلك التيار ومنهم رئيس الجمهورية الإسلامية القادم - والذي لم يطل به المقام في مركزه - بنى صدر.

سمح ذلك للخطاب الإسلامي أن يبقى موحداً للصفوف إلى أن سقط النظام القديم، كما سمح بتراكم القواعد التي تسانده. في نوفمبر 1978 سافر إلى نوفل-لوشاتو أحد قادة الجبهة الوطنية، حزب الليبراليين، كريم سنجابي. وانضوى تحت لواء الخوميني، وفي الوقت ذاته اعترف رئيس الحزب الشيوعي توده بالهوميني زعيماً. عندئذ أعلن الخوميني أن الهدف من الثورة هو إقامة «جمهورية إسلامية تحمي استقلال إيران والديموقراطية فيها» (التمديد من عندنا) - وقد استخدم هنا تعبيراً ميقوم بعد ذلك بعدة شهور بمحوه من قاموسه، أثناء المناقشات التي دارت حول اسم الجمهورية، وعده غريباً على الإسلام. الخضوع العام للهيمنة الثقافية الإسلامية وصل إلى الذروة خلال

المظاهرات المثيرة التي قامت ضد النظام القديم يومي 10 و 11 ديسمبر 1978 التي تقابل أيام التاسع والعاشر (تسوعاء وعشوراء) من شهر محرم التي يحتفل فيها أهل الشيعة باستشهاد الإمام الحسين. فلما كانوا في نظام حظر التجول صعد مئات الآلاف من الإيرانيين بتعليمات من الخوميني إلى أسطح العمارات في طهران يهتفون «الله أكبر» كشاهد على الانتصار الثقافي الإسلامي على مسار الثورة، التي طردت الشاه بعد ذلك بشهر واحد وخمسة أيام.

هذا الانتصار الذي حققه الخطاب الإسلامي أصبح ممكناً بفضل المقدرة الهائلة لدى الخوميني على توحيد مختلف المكونات (الدينية بل والعلمانية أيضاً) لحركة قامت في الأساس على كره الشاه ونظامه، وعلى السماح لكل إنسان بلن وضع تخيلاته السياسية الخاصة في الحركة، دون أي توجس - إلى أن توالت حركات التطهير التي تلت الاستيلاء على السلطة. على العكس من ذلك سلاحظ (في الجزء الأخير من هذا الكتاب) عند وقوع أحداث الجزائر، بعد ذلك بعشر سنوات، وعلى الرغم من تعبئة ذات أبعاد مماثلة ضد دولة حزب التحرير الوطني، عدم مقدرة الإسلاميين الجزائريين على إنشاء خطاب موحد يمكن أن يدوم. وقد أدى ذلك إلى إبعاد الطبقات الوسطى العلمانية بسرعة من الحركة، ثم إلى كسر التحالف بين البورجوازية المتدنية والشباب الفقير من سكان المدن وهو ما أدى إلى سرعة فشل الجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS. على حين أن الخوميني في إيران اهتم مبكراً جداً بالقطاعات الأكثر عصرية والأكثر كفاءة في المجتمع - وهي التي لم يكن ولاؤها له مضموناً مقدماً: تحولها نحوه أدى دوراً حاسماً في سقوط الشاه. نفس الشيء ينطبق على إضراب عمال البترول في أكتوبر 1978، على الرغم من كون هذا الوسط قليل التقبل للأفكار الإسلامية، مما أدى إلى قطع مصادر الحياة لنظام الشاه، معجلاً بسقوطه. ولكن البازار، القريب جداً من الخوميني، دعم العمال مالياً عندما حرموا من مرتباتهم. على العكس من ذلك، في الجزائر بعد 1988. وقف قطاع البترول بعيداً عن كل تلك التقلبات، والطبقة الوسطى العلمانية التي كان يندد بأفرادها بوصفهم «أبناء فرنسا» مرعان ما خشيت، على الرغم من عدم حبسها لجبهة

التحرير الوطني، من أن تلقى نفس مصير مثيلتها الإيرانية التي أصبحت كبش فداء للجمهورية الإسلامية، إذا ما استولت الجبهة الإسلامية للإنقاذ على السلطة. بعد عودته إلى طهران في الأول من فبراير 1979 كان على الخوميني أن يأخذ في حسابه التطلعات المتناقضة للجماهير العريضة التي استقبلته استقبال الفاتحين - كان عليه أن يتخلص أولاً من كافة حلفائه لكي يقيم الحكم الديني الثيوقراطي. قام بتعيين حكومة مؤقتة برئاسة مهدي بازرجان، وكان مهندساً متديناً متعلماً تعليماً فرنسياً؛ ضمت الحكومة ممثلين للطبقات المتوسطة المنبثقة عن حزب الجبهة الوطنية، الوحيدين الذين كان في استطاعتهم تسخير دولا ب الدولة، إلى جانب بعض رجال الدين. إلا أن حقيقة السلطة كانت في يد مجلس (سرى) الثورة الإسلامية، كان يضم أغلبية من علماء الدين المناصرين للهوميني دون أى مشاركة من الجبهة الوطنية. جاء تشكيل حزب الثورة الإيرانية في فبراير 1979 امتداداً له وكان يعبر عن المثقفين الإسلاميين بقيادة رجال الدين الذين سيقدمون الأيديولوجيا الرسمية الجديدة.

الشرائح الشعبية داخل المجتمع لعبت دوراً هاماً¹³ في الثورة، لأنها كانت تشكل كتلة المتظاهرين في 1978 - وإن لم تكن تتمتع بأى استقلالية في التعبير¹⁴. وكانت قد تمكنت من الاستيلاء على الأماكن التي كانت يزيحها عنها القهر الاجتماعي مثل الشوارع الكبيرة في وسط المدينة والجامعة، إلخ. كان يجب، بالنسبة لها، أن تترجم الإطاحة بالشاه باشباع تطلعاتها الفورية: تحسين مستوى معيشتها وزيادة المرتبات والإقامة في أماكن وأراضى «الفاستدين»، تنظيم وإصلاح الأحياء العشوائية والاعتراف الرسمي بالحيازات «غير القانونية» والحصول مجاناً على الخدمات العامة إلخ. وكانت هيئة رجال الدين الخومينية التي تحركهم عن طريق «اللجان» (كوميته)، لجان الإنقاذ الوطني الإيرانية (على غرار اللجان المماثلة لها في الثورة الفرنسية «المترجم») التي كانت تتخذ لها مقاراً في المساجد و«التكايا»، تقوم على التيقن من أن تلك المتطلبات تصاغ بلغة التيار الإسلامي. وسرعان ما أصبحت الكوميتهات (اللجان) العمود الفقري لسلطة أخرى مع ميليشيات جيش حزب الثورة الإسلامية، الباسدران (الذى تشكل في مايو 1979) والمحاكم الثورية

والمؤسسات الإسلامية (مؤسسة المستضعفين، والجهاد لإعادة الإعمار). ورثت هذه الأخيرة الإمبراطورية المالية لمؤسسة بهلوي وممتلكات الطاغوت (الشياطين) و«المفسدين في الأرض» الذين فروا أو تم شنقهم أو ضربوا بالرصاص. لم يكن لحكومة بازرجان أى سيطرة على الكوميتيهات ولما كانت قد حددت لنفسها مهمة إعادة النظام، أى النظام الاجتماعى الذى اعتبره شباب المدن من الفقراء غير عادل، فقد أصبحت هدفا لهجماتهم. أما الحركات اليسارية التى رأت أن تلك اللجان هى بمثابة سوفيات فقد انضمت إليها.

هزيمة الطبقات الوسطى العلمانية والليبراليين التى لم تستطع أن يكون لها سند شعبى، تبلورت على المستويين القانوني والسياسى خلال بضعة أشهر. فبعد الاستفتاء الذى أيد شعبياً إقامة الجمهورية الإسلامية فى مارس (ودمجت بذلك الهيمنة الإسلامية الاسم الجديد الدولة) انتخبت جمعية الخبراء فى أغسطس، وكانت تحت سيطرة علماء الدين وحزب الثورة الإسلامية، والتى قامت بتحرير الدستور وعلى رأس بنوده تلك التى تؤسس لولاية الفقيه، واضعة السلطات الأعلى فى يد المرشد أى فى شخص الخومينى. أثار ذلك معارضة الليبراليين وقطاع من اليسار والأقلية الكردية (السنية) وبعض رجال الدين لما اعتبروه إعادة للديكتاتورية تحت عمامة آية الله. فى مواجهة هذا التحالف المعارض قام خمسمائة «طالب من خط الإمام (الهومينى) بقيادة أحد المسؤولين فى حزب الثورة الإسلامية، متعللين بدخول الشاه إلى الأراضى الأمريكية لعلاج من مرض السرطان الذى سيودى بعد ذلك بحياته، بالهجوم على سفارة الولايات المتحدة فى 4 نوفمبر 1979 وأخذوا دبلوماسيها رهائن حتى يناير 1981. وإذا وجد بازرجان نفسه بدون سلطان قام بتقديم استقالته مؤكداً بذلك الهزيمة السياسية التى منيت بها بالفعل الطبقات الوسطى العلمانية فى الشارع. على إثر ذلك تم تحديد إقامة آية الله شريعة مدارى زعيم علماء الدين المعارضين لولاية الفقيه فى منزله إلى أن توفى فى 1986.

هكذا لم يكن باقياً على الساحة السياسية الإيرانية فى نهاية 1979 سوى المعتنقين الإسلاميين والشباب الفقير من سكان المدن والبورجوازية المتدنية. تسارع وتيرة العملية الثورية الناجم عن عملية الرهائن ترجم على أرض الواقع

بظهور مراكز للسلطة نشط فيها الشبان القادمون من الأوساط الشعبية تحت قيادة رجال دين «فى حالة هياج شديد» وناشطين من اليسار الإسلامى الذين كانوا سعداء بالاستيلاء على «وكر الجواسيس» الأمريكى. ثم كان نشر الملفات السرية للسفارة التى كشفت علاقاتها مع عديد من البورجوازيين الليبراليين مناسبة لإقامة كثير من القضايا التى تم البت فيها على عجل وتنفيذ أحكام بالإعدام والاستيلاء على الممتلكات وهو ما كان يؤدى إلى انقلاب فى الهيراركيات الاجتماعية تعدى عملية تغيير النظام. إذا كانت هذه العملية قد ذهبت إلى أبعد مما هو مسموح به، وإذا كان شباب المدن الفقير قد حصل على استقلاليته بل وعلى تحرره من الأيديولوجيا الإسلامية فى الاتجاه الذى كانت تحضه عليه المجموعات الماركسية ومجاهدى خلق الذين تسللوا إلى الكومينتهات (اللجان) فقد يؤدى ذلك إلى ضغط غير محتمل على السلطة الدينية تهدد البورجوازية المتدنية. إلا أن البازار كان قد استعاد موقعه الاقتصادية التى كان قد خسرها فى نهاية عصر الشاه وذلك بأن استعاد لنفسه الحصص التى خسرها الرأسماليون الطاغوت المهاجرون أو المقبوض عليهم أو الذين تم شنقهم.

كان اليسار الإسلامى و«الشيعيون الاثنتراكيون» يمثلون أهم مجموعة متقنة تستطيع، معتمدة على الشباب الفقير من سكان المدن، كسر وحدة الخطاب الفكرى الإسلامى، الذى يسيطر عليه الخومينى منذ بداية عام 1978 منذ استيلائه على التراث المذهبى لشرىعتى باستخدامه مصطلح «الممضعفين». ولكى يتخلص منهم اعتمد على الاستراتيجية ذاتها التى استخدمها للتخلص من بازرجان والليبراليين: أى أن يضعهم فى السلطة، لكى يخربها على يد اللجان (الكومينتهات) والباسدران (حراس الثورة) والهيئات الأخرى التى تسيطر عليها الشبكات الخومينية. وهكذا تم انتخاب بنى صدر - ممثل اليسار الإسلامى - رئيسا للجمهورية بمساندة الخومينى فى يناير 1980. ولكن بداية من إبريل قام الباسدران بطرد المجموعات اليسارية والمجاهدين الذين كانوا قد استولوا على الجامعات من مواقعهم فيها. وتم إغلاق الجامعة باسم الثورة الثقافية الإسلامية إلى أن يتم تطهيرها. فى مايو أصبح البرلمان

الذى جاز حزب الجمهورية الإسلامية على أغلبية مقاعده ، هو المركز الحقيقي للسلطة وفرض رئيساً للوزراء من أعضائه. وبدأت حرب استنزاف أتت على الرئيس الذى ترك إيران بمساعدة المجاهدين فى يونيو 1981. وقد تمكن النظام بعد ذلك من السيطرة على التمرد الذى قام به المجاهدون على الرغم من عمليات الاغتيال المثيرة التى راح ضحيتها خليفة بنى صدر وقادة حزب الجمهورية الإسلامية فى نهاية 1982 وهى الأكثر دموية فى تاريخ الثورة. أقر قادة الحزب الشيوعى توده فى بداية 1983 على شاشات التلفزيون، وكانوا آخر من اعتقل فى حملة تصفية اليسار، فى إخراج يعيد إلى الذاكرة قضايا موسكو، أنهم جواسيس سوفيت واعترفوا بتفوق الإسلام على الماركسية.

القضاء على اليسار الإسلامى منع التعبير عن أى رؤية مختلفة داخل الخطاب الأوحى للمتقين الإسلاميين - وهو الشعار الذى نظر له الخومينى تحت اسم « وحدة الكلمة ». وهو ما جرد الشباب الفقير من سكان المدن من أى متحدث باسمهم يعبر عن مصالحهم الاجتماعية أكثر من مصالحهم الدينية - وإذا كانوا تصارعوا حول ذلك مع البورجوازية المتدينة لكانوا كسروا وحدة التماسك الإسلامى وحكموا عليه بالفشل السياسى، مثلما حدث فى مصر. وبعد ذلك فى الجزائر. ولكن على الرغم من حرمانهم من التعبير الفكرى عن آرائهم ظلمت الطبقات الشعبية الإيرانية معبئة انتظاراً لتحقيق تطلعاتها اليومية. لقد تظاهروا أعضاءها للإطاحة بالشاه وقدموا المعونة للتخلص من الليبراليين والعلمانيين وساندوا الخومينى باستمرار. عندما غزا جيش صدام حسين أراضي إيران فى الثانى والعشرين من سبتمبر 1980 منح النظام فرصة تعبثهم مرة أخيرة إلى درجة الإتهام السياسى مستفداً طاقاتهم فى الاستشهاد. بموتهم على الجبهة فى صفوف الباسيجى، المتطوعين المدربين تدريباً عسكرياً ضعيفاً، كانوا صيداً سهلاً للجنود العراقيين، فقد ضحى مئات الآلاف من الشباب الحفاة من بين الأكثر نشاطاً ومن نوى الدوافع الثورية بحياتهم من أجل الوطن والثورة على حين كان الملايين من رفاقهم قابعين فى خنادقهم. هكذا اختفى جنود العام الثانى للثورة من الساحة السياسية الداخلية منتزعين بذلك أى مقدرة على التحرك السياسى النوعى من الشباب الفقير المقيم فى المدن.

كان الموت الجسدى لعدد كبير جداً من هؤلاء الشبان بمثابة الموت الرمزي لتشريعاتهم الاجتماعية كفاعل سياسى جماعى. وقد تجلى ذلك على مستويين: أولاً: بالنسبة لهم تغيرت دلالة الاستخدام السياسى للمذهب الشيعى؛ فحقت تأثير من شريعته ثم من خلال الثورة، كان الاحتفال بذكرى استشهاد الإمام الحسين فى كربلاء قد أصبح فرصة النضال ضد التجسيد الحى للخليفة الظالم فيما مضى أى الشاه المعاصر. واتجهت الطاقة الدينية إلى الخارج لتغيير العالم - على حين كان التراث الشيعى السائد موجهاً نحو الحداد والبكاء إلى أن يصل إلى الذروة بحفلات جلد الذات الجماعية فى احتفالات عاشوراء. مجزرة الحرب الهائلة ضد العراق التى كانت تبدو بلا نهاية (فقد دامت ثمانية سنوات) كانت المناسبة التى أعادت الشباب الفقير بأعداد غفيرة إلى التراث القديم للاستشهاد ودفعت بجلد الذات إلى التضحية بالنفس. لم يعد الموضوع هو تغيير العالم - لقد قامت الثورة ولم تلب متطلبات الشباب - بل أصبح طلب الموت وتصفية الذات هو تأكيد على فشل اليوتوبيا الثورية. هذا «المذهب الشيعى المحب للموت» إتخذ بعداً جماهيرياً بعد التضحية بالباسيجى على الجبهة. وتعتبر الخطابات والوصايا التى تركها هؤلاء المتطوعون لأسرهم التى يقولون فيها أنهم يريدون ترك هذا العالم مستخدمين أكثر الكلمات فجاجة وأكثرها تفصيلاً فى التعبير عن الفكر الاستشهادى الشيعى، تعتبر أفضل مثال على ذلك، حيث تجلى فى المقولات الدينية للانتحار السياسى لشباب المدن الفقير فى إيران فى الثمانينيات.

احتفل النظام من جهته باستشهاد الشبان على مستويات مختلفة. فقد جعل منه أهم مصدر لشرعيته - وما زالت تبين ذلك، فى نهاية التسعينيات (من القرون العشرين)، الجذازيات الأسيرة المرسومة بأسلوب «الواقعية المفرطة» التى ترين حوائط المدن الكبرى الإيرانية، نرى فيها صور الشهداء الذين تنز أسماؤهم بماء حمراء، ومثال ذلك لوحة «نافورة الدم» التى كانت ترين مداخلهم الرئيسية فى طهران. فباسم المستضعفين الذين ماتوا من أجل الوطن وهم الجديرون بأن يكونوا أحقاد الإمام الحسين كانت تحكم الجمهورية الإسلامية؛ إلا أن هؤلاء المستضعفين الشبان لم يعودوا موجودين كقوة سياسية منظمة وهو ما سمح

بالحديث باسمهم وعوضاً عنهم. إلا أن كتلة الشباب الفقير من سكان المدن لم تختف مادياً بل عرفت إحدى أكبر الزيادات السكانية في العالم. واضطر النظم إذن أن يقوم بمبادرات تضمن انتماء عشرات الملايين منهم له، وقد خلطت تلك الإجراءات بين الأمور الأخلاقية والاقتصادية.

بداية أصبح ارتداء الحجاب و«الزى الإسلامى الكامل» إجبارياً بنص قانون إبريل 1983 - قوراً بعد القضاء على آخر الحركات اليسارية. استطاع أعضاء الكوميتيه الذين لم يجدوا أمامهم «يساريين ملاحدة» يلاحقونهم أن يحولوا نشاطهم إلى شرطة الآداب، بأن راحوا يفتشون عن النساء «غير المحجبات جيداً» (باد حجابى) طبقاً للمعايير التى مازالت سائدة حتى اليوم ومعلنة فى الأماكن العامة الإيرانية، وجرهن أمام المحاكمة، تحدد تلك المعايير أطوال وأشكال وألوان الملابس النسائية. وكانت «غير المحجبات جيداً» تنتمين ضمناً على وجه الخصوص إلى الطبقات الوسطى العلمانية والمتقفة فى معظمها. وكان التعيين فى الكوميتية يتم من خلال الأوساط الفقيرة: وهكذا وجدت تلك الأخيرة نفسها حاملة لمسئولية الحفاظ وعلى قيم الجمهورية الإسلامية وقامت على هذا الأساس بقمع الطبقات الوسطى، كباش الفداء التى حافظت بكل ما أوتيت من إمكانات على وضعها الاجتماعى وعلى رأسمالها الثقافى. وهكذا استُخدمت المكافأة المعنوية للمستضعفين الذين كلفوا بمهمة القمع الثقافى للمجتمع باسم الدين، لتعويضهم عن إقصائهم السياسى.

ثم إن الجمهورية الإسلامية فعلت آليات تخصيص موارد مادية ورمزية لتحويل ذلك الشباب الفقير فى المدن الذى قام بالثورة وضحى بحياته على الجبهة العراقية إلى عملاء لها. استطاعت أسر الشهداء أن تدفع بأبنائهم إلى الجامعات دون امتحانات، وحظوا بعدد من المنح الدراسية والمساكن والسلع الغذائية المدعومة، إلخ، عن طريق مؤسسات ضخمة يديرها رجال الدين. كان من مصلحة المنتفعين إذن أن يدوم النظام وكانوا على استعداد للدفاع عن الطابع الثابت للسلطة التى فى يد رجال الدين الخومينيين والمتقنين الإسلاميين المنتمين لتيارهم: وهو التيار الذى يمثل مصالح البورجوازية المتدينة النابعة من البازار التى كانت قد استولت على المجال الاقتصادى كله وكانت تشتترى

الإسلام الاجتماعي بخلط من الدعم المادى والتشدد الأخلاقى. إلا أن إدارة الاقتصاد - كما سنرى فى الجزء الأخير - على يد تلك الشريحة من المجتمع أدت إلى إفلاس النظام وأثارت عديداً من التوترات التى أدت إلى أزمة الجمهورية الإسلامية وإلى مولد المجتمع «ما بعد-الإسلامى».

كان انتصار الثورة الإسلامية فى إيران أكثر الرموز جنباً للاهتمام فى تحول عقد السبعينيات. وبالمقارنة بنهاية الستينيات الذى كان فيه التيار الإسلامى هامشياً ومحدداً ببعض المفكرين غير المعروفين، كان التغيير هائلاً. أصبح الإسلام السياسى قوة عظمى فى المجتمعات الإسلامية وقام بقلب موازين السيناريوهات السياسية. ومع ذلك وبعيداً عن التمثيلات الأكثر انتشاراً حينذاك فى وسائل الإعلام العالمية والتى تقرن ذلك التيار بالتعصب الذى كان يرمز إليه بالملالى الذين يمرون فى صفوف وهم معتمدين وحاملين مدافعهم الرشاشة الآلية، فهو يغطى حقائق متباينة جداً. تحت الوحدة الظاهرية للمرجعية الدينية عقدت شرائح اجتماعية متعارضة تحالفات مرحلية وهشة. وعلى وجه الخصوص كان مجال المعانى الإسلامى الدولى البازغ فى ذاك الوقت لا يمثل كتلة موحدة مثلما كان يمثل الاتحاد السوفيتى حينذاك وإنما هو مجال تصارعى يتنازع فيه المطالبون بالهيمنة عليه. توازى انتشار التيار - الذى أخذ يتأصل فى مجتمعات جديدة وبدا أن تقدمه لا يمكن مقاومته - مع تزايد التناقضات داخله طوال عقد الثمانينيات.

الجزء الثانى

انتشار وتناقضات

الثورة الإيرانية ورياح التغيير

قلب انتصار الخميني في طهران عام 1979 العالم الإسلامي رأساً على عقب، وهو العالم الذي ظل تحت هيمنة سعودية منذ إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي في 1969 وانتصار «البثرو-إسلام» في حرب أكتوبر 1973. رأى أسياذ إيران الجدد أنهم أفضل من يجمد الإسلام بصرف النظر عن خاصيتهم الشيعية. فقد كانوا يرون أن قادة الرياض من المعتصبين الذين لا يحسنون إخفاء وظيقتهم كموردي البترول إلى الغرب وراء تشدهم الديني العلني، هذا الغرب الذي يقدم في المقابل حماية عسكرية لحكم ملكي رجعي ومحافظ من وجهة النظر الاجتماعية. وكان أحد معاوني الخميني قد تنبأ من منفاه في باريس لأحد الصحفيين العرب في شتاء 1978-1979: «صبراً ... سنرى ما سيحدث للسعوديين بعد ستة أشهر من عودتنا إلى إيران»¹. الواقع أنه بعد تسعة شهور من ذلك الحدث وفي فجر العشرين من نوفمبر 1979 الذي يوافق أول أيام القرن الخامس عشر الهجري، استولى عدة مئات من المعارضين السعوديين على الحرم المكي ولم يتم القضاء عليهم سوى بعد حصار دام أسبوعين². لم تظهر أي إشارة إلى أن المهاجمين، الذين أعلنوا عن انتمائهم لنزعة وهابية متطرفة للغاية، كانت لهم أي صلة بطهران، علماً بأن تأثير تلك الأخيرة كان واضحاً في أحداث أقل خطورة انفجرت، في الوقت الذي كان الحرم المكي لا يزال محاصراً، داخل أوساط الأقلية الشيعية في الإحصاء التي تعتبر أهم منطقة بترولية في السعودية والتي تقع شرق البلاد³. بالنسبة للقادة السعوديين أصبح التوازن الذي أقاموه عبر السنوات العشر المنصرمة مهدداً: فقد بدت شرعيتهم الإسلامية موضع جدال بأكثر الطرق إثارة على أراضيهم ذاتها وظهر الخلل في مقدرتهم على تأمين أكثر الأماكن المقدسة في الإسلام. دعاية الثورة الإيرانية كانت موجهة مباشرة إلى إسلام الشعب، تحته على ملاحقة كفر قادته حتى وإن كانوا يدعون انتماءهم للقرآن والشرعية. هذا وقد كانت السياسة

السعودية تقوم على تمويل تيار الإسلام السياسى فى كافة أنحاء العالم لكى تحسن السيطرة عليه -من خلال الرابطة الإسلامية العالمية على سبيل المثال- ولكى تتحاشى أن تسيطر عليه المجموعات التى تؤود قلب الهيراركية الاجتماعية. اقتران كلمتى «الثورة الإسلامية» كان بمثابة تجسيد لكافة الأخطار. إلا أن تلك الثورة قامت فى جزء من الأمة لم يخطر الانتشار المذهبى الوهابى بالتغلغل فيه ولم يكن له فيه أى نقطة انطلاق: وهو المجال الشيعى الذى يعد هرطقة عند معظم الدوائر الدينية السعودية.

ابتداءً من 1979 قامت استراتيجيتان للسيطرة على العالم الإسلامى متعارضتان زادت من ديناميتهما الثورة الإيرانية. تعمل إحداهما، أى تلك القادمة من طهران، على إحلال أفكار الخومينى محل الهيمنة السعودية، وهى لم تأل جهداً فى أن تحو خصيصتها الشيعية لكى تصبح أكثر قبولا فى عالم مسلم، 80% منه من السنة، وراحت تؤثر بدايةً فى المثقفين الشبان الإسلاميين المنتمين للأطراف الأكثر راديكالية. الاستراتيجية الأخرى عملت من مركزها السعودى على تعبئة مجمل نظام نشر الإسلام القائم حول الرابطة الإسلامية ومنظمة المؤتمر الإسلامى طوال العقد الزمنى السابق حتى تحتوى الانطلاقة الخومينية. ستكون العملية على درجة عالية من الحساسية لأن الأحداث فى إيران كانت قد تركت فى مراحلها الأولى انطباعاً جيداً لدى الأوساط ذاتها التى كان الانتشار الوهابى نشطاً فيها: على سبيل المثال كانت الصحافة الإسلامية المصرية تعبر عن تعاطفها مع الثورة التى أقامت الدولة الإسلامية وأطاحت بالطاغية المؤيد لأمريكا⁴. الاحتواء المناهض لإيران سيعلن عن نفسه بسرعة فى مجالين اثنين: التأكيد على الخصيصة الشيعية للظاهرة لجعل التعرف على الذات فيها داخل الوسط السننى صعباً وفيما بعد، جعلها إحدى صور الوطنية الفارسية. تلك الاستراتيجية الأخيرة لجأ إليها العراق بتوسع عندما فجر الحوب ضد الجمهورية الإسلامية فى سبتمبر 1980. دوافع تلك الحرب تتجمع فى عدة أسباب: أراد صدام حسين استغلال الفوضى الثورية لكى يحصل على نصر سهل يسمح له بتوسع النفاذة البحرية الضيقة للعراق باستعادة السيطرة على مياه شط العرب عند المصب الذى تقاسمه البلدان منذ اتفاقية الجزائر عام 1975. هذا الهجوم سمح له بتدعيم سلطاته الحديثة⁵ بأن يجول المجتمع إلى نظام عسكرى ويمنع الشيعة العراقيون الذين يمثلون أغلبية محدودة من السكان من أن يتجمعوا

ضد النظام على خطى المثل الإيراني. أخيراً وهو الأهم كانت تلك الاستراتيجية تحظى بتشجيع كل من كانت تقلقهم أحداث إيران ويخشون أن تتخطى حدودها. كانت العائلات الملكية العربية فى شبه الجزيرة هى أول من هددتها الثورة الإيرانية، فدعمت العراق (بسخاء مالى واسع) فى حرب عبات القومية العربية الحديثة ضد إيران غير العربية. وهى حرب راحت تبحث عن مرجعيات لها فى الإسلام العربى فى بداياته قاهر الفرس الساسانيين فى معركة القادسية علم 636 - والتي ستحمل الهجمات العسكرية العراقية إسمها⁶. لم تجر طهران أرجلها فراحت تندد بـ«كفر» صدام حسين قائد حزب البعث العلماني وهو بذلك من «المرتدين» عن الإسلام، ونافية عنه أى صلة له بهذا الدين. وقد حملت المعارك الإيرانية حملت اسم الحروب التي شنها أول الخلفاء «أبو بكر» ضد القبائل العربية التي ارتدت عن الإسلام (حروب الردة)⁷.

كلا الطرفين كان يعلن انتماءه للإسلام الحق لى ينقض استخدام خصمه له. أصبحت السيطرة على البلاغة الإسلامية واحتكار مفرداتها موضوعاً محورياً للسلطة والشرعية - ويعتبر ذلك علامة على أن مجال المعانى الإسلامية أصبح هو المجال الرمزى للسلطة بكل معنى الكلمة. حرب أخرى من المرجعيات والمفارقات التاريخية أصبحت امتداداً، فى المجالين الأيديولوجى والمذهبي، للحرب الحقيقية. فى مواجهة طهران تكاثفت الدول العربية خلف بغداد (فيما عدا سوريا، المنافس التقليدى للعراق)، وصدام حسين الذى غدا فى العقد التالى أهم أعداء الولايات المتحدة والنظم العربية الخليجية، كان يحظى حينذاك بالدعم الدبلوماسى للغرب، الذى بدا قلقاً إزاء الثورة الإيرانية، وبالمساندة العسكرية الفرنسية التي وضعت تحت أمرة طائرات مطاردة - قاذفة من طراز سوبر إيتاندار. كان من نتيجة ذلك تورط إيران فى موجة من الأعمال الإرهابية مناهضة للغرب وخاصة فى لبنان الذى كانت تمزقه منذ 1975 حرب أهلية والمحتل جزئياً من سوريا وإسرائيل والذى أسست فيه طهران عام 1982 حزباً من الميليشيات هو حزب الله فى صفوف الشيعة اللبنانيين الذين يمثلون نحو ثلث السكان.

الواقع أنه على الرغم من الآمال التي راودت الثورة الإيرانية فى التوسع داخل جل العالم الإسلامى، فهي لم تجذب إليها فعليا سوى بعض المتصبيين قليلي العدد من بين بعض الشيعة فى العالم العربى وشبه القارة الهندية ولم تتجح

فى جذب حركات ناشطة هامة إلى دربها سوى فى لبنان حيث كانت الدولة فى انهيار. فى العراق أمر صدام حسين منذ إبريل 1980 باغتيال أهم الشخصيات الشيعية، آية الله باقر الصدر، الذى أعلن انتظامه فى خط الخومينى وانهالت عملية قمع قاسية على كل ناشط محتمل عندما أعلنت بغداد الحرب بعد ذلك بخمسة أشهر، على إيران.

ولكن بصرف النظر عن المنافسين لها بالمعنى الدقيق للكلمة، حظت الثورة الإيرانية فى مراحلها الأولى، برصيد هائل من التعاطف بين صفوف المعارضين للنظم الاستبدادية فى جميع أنحاء العالم الإسلامى. وقبل أن تشوه صورتها التصفيات وأحكام الإعدام والفظائع التى اقترفت باسمها. أثبتت أن حركة نابعة من أوسع طبقات المجتمع تستطيع أن تطيح بحكومة قوية ولصيقة بالولايات المتحدة. كان ذلك كافياً لكى تتنظر الدوائر الخاصة - حتى تلك التى ليست على دراية كبيرة بالإسلام أو التى لا تهتم به - بعين جادة إلى الطاقة الثورية الكامنة فى ذلك الدين. وفيما يتعدى شخص الخومينى، أعطى المثل الإيرانية الإحساس للعديد من المراقبين والقادة أن الإسلام أصبح أهم عامل من عوامل الهوية السياسية والاجتماعية والثقافية بالنسبة لسكان كان يتم التعرف عليهم فيما سبق عن طريق جنسيتهم وانتماءاتهم الاجتماعية، إلخ. التحول الذى حدث فى السبعينيات لم يكن قد مس سوى أوساط محددة: أما بعد 1979 فلم يعد هناك فى العالم الإسلامى وما وراءه شخص واحد يتجاهل انتشار الظاهرة الإسلامية، وهذه الظاهرة أصبحت مادة لعديد من الندوات والمؤلفات ومشاريع البحث التى تمويلها كبرى المؤسسات الدولية، وتمتعت (أو تأثرت سلباً) بتغطية صحافية فريدة أكدت بتوسع على أبعادها المثيرة أو الأكثر عنفاً أو الأكثر مفارقة. عملت السلطات القائمة على أن تحمى نفسها من المطالب الاجتماعية التى قد تستطيع، باستخدامها لمفردات الإسلام، أن تجمع حولها حالات السخط فتؤدى إلى الإطاحة بها: حالة الشاه أصبحت محل دراسة وحث معظم الأنظمة القائمة فى العالم الإسلامى على أن تثبت أنها تمارس الشعائر الدينية بصورة علنية لكى تتحاشى أن يكون مصيرها هو مصير عاهل لم يكن يخفى قط ازدراءه لـ«الرجال نوى الرداء الأسود». علماء الدين الذين تعرضوا لكثير من المضايقات فى عصر القوميات، أصبحوا موضع تبجيل لكى يضافوا على الأمراء، الشرعية الإسلامية لسلطانهم. طالبوا فى المقابل بممارسة

سيطرة أكبر على العادات والتقاليد والثقافة، حاصلين بذلك على فرصة الانتقام من خصومهم من المثقفين العلمانيين مقلصين بدرجة كبيرة من تأثيرهم بواسطة الترويع أو الرقابة التي تمارسها الدولة بناءً على طلبهم. كما راحت السلطات من خلال علماء الدين تبحث عن حلول وسط مع الطبقات الوسطى المتدنية، باذلة الجهود لكسب تأييدها أو على الأقل للحصول على حيادها عند قمع المثقفين الإسلاميين الراديكاليين الذين يثيرون شباب المدن الفقير. كانت عملية صعبة يدفع كل جانب فيها الأمور لصالحه محاولاً فرض شروطه على الآخر. في المجموع، خرج علماء الدين، كما سنرى فيما بعد، من تلك العملية أكثر قوة سواء داخل المجتمع ككل بصفتهم القائمين على تزويده بالمعايير والقيم، وفي داخل التيار الإسلامي ذاته حيث استعانوا الأمور من أيدي المهندسين وعلماء الكمبيوتر وطلبة كليات الطب الملتهجين الذين كانوا على رأس التجمعات السنية الراديكالية في السبعينيات والذين كانوا لا ينظرون إلى الشيوخ بأى احترام.

اعتباراً من عام 1979 تدفق على طهران شباب ناشطون من كافة أنحاء العالم الإسلامي: من جنوب شرق آسيا إلى أفريقيا السوداء، وبعض السكان من أصول مسلمة في بعض البلاد الاشتراكية ومن أهل الهجرة في أوروبا الغربية⁹. ويبدو أن قلة قليلة للغاية قد تحولوا إلى المذهب الشيعي وتبنى قضية الخميني في مجملها. أما الأغلبية منهم فقد خرجوا - دون أن يحدوا عن قناعاتهم المذهبية السنية الأصلية - بانطباع أن الوقت مناسب للعمل وأن النموذج الإيراني لا ينتظر سوى أن يطبق حسب ظروف كل بلد الخاصة. وكما حدث للثوريين الفرنسية والبلشفية في زمانهما، جسدت الثورة الإيرانية آمالاً واسعة للأجانب المتعاطفين مع أهدافها. خرجت إلى النور شبكات صغيرة من الناشطين تجمعوا في مراكز للدراسات ومجاميع لنشر الدعوة بدأت تثير القلق الجرم سواء لدى المؤسسة المحافظة المحبة للسعوديين أو لدى عالم الإسلام التقليدي والأنظمة الغربية - وعلى وجه الخصوص عندما انتشرت أنشطتهم فوق أراضي كل منهم من خلال السكان المسلمين الذين هاجروا إلى أوروبا بخاصة.

إلا أن الأثر المباشر لتلك الطلائع ظل ضعيفاً. ففي فرنسا حاول «الطلبة السائرون على نهج الإمام» وهم في جوهرهم من الإيرانيين، (دون جدوى)، تعبئة العمال المهاجرين المغاربة لتحويل الصراعات الاجتماعية في بداية الثمانينيات وخاصة في صناعة السيارات، إلى جهاد إلى جانب آية الله الخميني

ضد الشياطين الغربيين. ولعدم وجود ثقافة مشتركة وجذور داخل الوسط العمالي، فشلت المحاولة بعد توزيع عدة منشورات عند أبواب المصانع المضربة عن العمل، كما تم طرد أهم الناشطين من البلاد في ديسمبر 1983 - في جو من العنف الداخلي للجالية الإيرانية في المنفى التي أخذت فصائلها المختلفة تتعارك في الشوارع وعلى أرصفة المترو الباريسي. الأثر التالي لهذا النشاط الديني كان أهم من ذلك بكثير: فقد وُجد داخل الرأي العام ولدى بعض المسؤولين - بين الإسلام عامة واضطرابات الثورة الإيرانية. لهذا السبب أوكلت الحكومة الفرنسية التي فقدت توازنها أمام ظاهرة لم تحسن تحليلها في خريف 1982 إدارة ومتابعة الإسلام الذي يتطور في فرنسا وسط مليوني مغربي يعيشون فوق أراضيها إلى السلطات الجزائرية التي سيطرت على المسجد الكبير في باريس¹⁰.

في المملكة المتحدة، تجمعت مجموعات من المثقفين الراديكاليين المؤيدين لإيران، داخل صفوف المهاجرين الباكستانيين، حول الصحفي كالم صديقي، مؤسس المعهد الإسلامي (Muslim Institute) والذي قام بمبادرات راديكالية لجذب انتباه الصحافة؛ وهو الذي سيؤسس فيما بعد، إثر قضية سلمان رشدي عام 1989، «برلمانا مسلما» بريطانيا، يهدف إلى مقارعة برلمان وستمنستر. ولكن في هذه الحالة أيضاً، لم يسمح ضعف انتشار حركة عدد أعضاءها محدود ويتركز في بعض المثقفين، تنظر إليهم المؤسسات المحتلة للأغلبية المسلمة البريطانية المنبثقة من المدارس الدينية الباكستانية بنظرة ملؤها الشك، لم يسمح للثورة الإسلامية الإيرانية في أن تجد لنفسها اتباعاً بشكل يمكن أخذهم في الاعتبار، بعد تراجع أثر الموضة والتجديد¹¹.

في أفريقيا السوداء، رأى الشباب المثقف، وهم عادة من نوى التعليم الحديث، في مثل طهران فرصة لهر الإسلام التقليدي للطرق الصوفية وهم يعتبرون طقوس عبادتها خائفة، في الوقت الذي كانوا يتابعون فيه عن حادثة أوروبية يشكونها في ذهنهم مع الاستعمار والإمبريالية. ففي السنغال شهدت بداية الثمانينيات فورات إسلامية مرتبطة ارتباطاً مباشراً بعودة المثقفين الشباب، أكثرهم أهمية ينتمون إلى الفرع الأصغر سناً لأسرة من المرابطين مبنية عن الطريقة التجانية: النياسيون. أسس أحدهم في يناير 1984 مجلة ناشطة (باللغة الفرنسية) تحمل اسماً باللغة الولوف "والفجر" "Wal Fajri"، هو

«شعار يؤكد بقوة قيام فجر مشرق بعد ليل حالك طال أمده على العالم منذ اختفاء النبي محمد [...] منذ أربع سنوات تغير الوضع تماما ! الحمد لله ! وجه العالم تبدل واهتزت قواعد البشرية من أساسها، منذ أن ظهر أن مشروع المجتمع الإسلامي ليس فقط قابلا للتطبيق وإنما هو، وذلك هو الأهم، بديل في مواجهة المشروعات الأخرى للمجتمع¹²». كانت الصحيفة تنشر مقتطفات مطولة من أعمال الخوميني، ومقالات تدافع عن الموقف الإيراني في مواجهة العراق في الحرب الدائرة بينهما، وتصريحات حول الوحدة بين المذهبين الشيعي والسني وهجوما لاذعا ضد العربية السعودية ومنظمة المؤتمر الإسلامي (مثال ذلك هو العنوان التالي: «اجتماع منظمة المؤتمر الإسلامي يقبل مصر عضوا بها: صندوق القمامة يستقبل الزبالة»¹³). حاز أخو مؤسس وصاحب الصحيفة، المقيم في مدينة كاولاك، جنوب شرق دكاكر كناية «آية الله كاولاك» بسبب مواعظه الملتهبة التي كان يندد فيها بالإمبريالية الفرنسية - قام بحرق العلم مثلث الألوان الفرنسي علنا - كما يندد بالإسلام التقليدي الذي يعده متواطئا معها¹⁴. إلا أن تلك المبادرات التي سرعان ما أثارت عداة سلطات الدولة¹⁵ والشبكات المؤيدة للسعوديين، اصطدمت وجها لوجه مع رجال الدين (المرابطين) التقليديين إذ كانت تمثل تهديدا لمصالحهم. فلم تتمكن من تقديم بديل ملموس لصورة الاندماج الاجتماعي والوصول إلى الموارد والممتلكات التي تزود الجماعات الدينية بها أتباعها أو طلبتها مقابل انصياعهم لها. لم تفلح تلك الحركات الراديكالية وعلى الرغم من المساعدة المالية التي كانت إيران تمد البعض منها بها، في الاحتفاظ بولاء الشباب لها بعد أن عرفت كيف تستثير حماسهم في البداية. بعض قادة تلك الحركات ومتفقيها استوعبتهم الجماعات التقليدية وعادوا إلى أحضان المؤسسة الإسلامية المحلية بعد أن كانوا ينددون بها. أما البعض الآخر فقد حولوا بنجاح مشروعهم السياسي الناشط إلى مؤسسة تجارية ناجحة. «والفجر» المجلة الإسلامية الراديكالية تحولت منذ 1994 إلى صحيفة يومية محترمة ذات ميول ليبرالية تستند إلى محطة للإذاعة وخدمات على الخطوط التليفونية إلخ. وإلى مشروع لمحطة تليفزيونية خاصة¹⁶.

تكرر نموذج تأثير الثورة الإيرانية هذا في معظم البلاد الإسلامية في بداية الثمانينيات: في ماليزيا وإندونيسيا حيث لا يوجد تراث شيعي - عاد إليه شباب إسلامي متحمس من طهران عام 1979. إلا أن أغلبهم فضل أن ينشط في

صفوف مجموعات إسلامية منية قائمة بالفعل مثل «أبيم» في ماليزيا الذي كان زعيمها أنور إبراهيم قد قابل الخوميني¹⁷. في مواجهة حكومات حريصة للغاية على أن تتحاشى تطور انتشار تيار إسلامي يخرج عن السيطرة، ثم إذابة التصورات ومصادر الإلهام التي قد تنشأ عن الثورة الإيرانية في تيار إسلامي عام كانت التأثيرات السعودية، وبشكل أعم تأثيرات الإخوان المسلمين، تنشط فيه أيضاً¹⁸.

في الشرق الأوسط العربي تمثلت تلك الحماسة الثورية في الأساس في أسلمة متدرجة لصراعين ظلا حتى ذلك الحين يجسدان، كل بطريقته، قضية القومية العربية ولم يكونا بعد متأثرين إلا قليلا بالأيديولوجيا الدينية: وهما صراعا فلسطين ولبنان جاءت أسلمة المسألة الفلسطينية لأسباب غير مباشرة هي اعجاب حركة الأقلية الراديكالية للجهاد الإسلامي بالهوميني، وقد كانت كالمفجر للأحداث التي أدت إلى «ثورة الحجارة» أو الانتفاضة، اعتباراً من ديسمبر 1987. أما في لبنان فقد مارست طهران سياسة تدخل مباشر عبر الأقلية الشيعية اللبنانية التي أنشأت فيها حزب الله.

في فلسطين، كان الخطاب الذي تستخدمه منظمة التحرير الفلسطينية في العادة خطاباً قومياً يتوحد معه كل من المسلم والمسيحي على حد سواء¹⁹ - وتتجسد فيه «القضية العربية» بامتياز. إلا أن بداية عقد الثمانينيات كان مرحلة صعبة بالنسبة للمنظمة: فبعد أن قطعت علاقاتها بمصر بعد زيارة السادات للقدس في 1977 وبعد توقيع معاهدة السلام الإسرائيلية المصرية في 1979، وإذ كانت غير نشطة في الأردن منذ سحقها هناك في أيلول الأسود 1970، وإذ كانت تواجه قمع لا هوادة فيه في الأراضي الواقعة تحت الاحتلال الإسرائيلي، فقد ركزت قواتها في لبنان؛ وشاركت منذ 1975 في الحرب الأهلية التي كان يتجابه فيها اليمين المسيحي ذو الأغلبية المارونية مع «الإسلاميين التقدميين» التي كانت المنظمة تجد نفسها جزءاً من تيارهم. لم يكن التعبير الأخير هذا يحيل إلى الأيديولوجيا الإسلامية، والتي كان تمثيلها ضعيفاً في ذلك الحين على الساحة السياسية اللبنانية²⁰، وإنما إلى الانتماء الديني لمعظم الذين يعترضون على الهيمنة السياسية للنخبة المارونية²¹ الموروثة من فترة الوصاية الفرنسية (1920-1946) والذين ينتمون إلى القومية العربية وقضاياها المختلفة، ومنها فلسطين.

طالما كانت منظمة التحرير الفلسطينية منغمسة في الصراع اللبناني، حيث ألقت الوحشية وعمليات الإجرام والتحويلات في التحالفات. ستارا من ضباب على المبادئ والالتزامات، فهي لم تكن تتشبط على الجبهة المواجهة لإسرائيل على الرغم من أنها هي التي تضيف معنى لوجودها ذاته. وازداد وضعها سوءا بعد الهجمة الخاطفة للدولة العبرية على جنوب لبنان عام 1982 التي هدمت فيها البنية التحتية الفلسطينية وأجبرت منظمة التحرير الفلسطينية على نقل مقرها من بيروت إلى تونس، ثم بعد الهجوم السوري الذي أدى إلى طرد ياسر عرفات ومؤيديه من طرابلس (لبنان) في ديسمبر 1983²². فلما كان مركز لجونها بعيدا عن حقل العمليات، أصبحت قيادة المنظمة الفلسطينية تجسد قضية ضعيفة وأقل تحريكا للجماهير عن ذي قبل. خاصة وأن الجهاد في أفغانستان كان على وشك أن يضع المثل الأعلى الإسلامي في نظر الجيل العربي الجديد محل قضية أبنائهم القومية.

من جهة أخرى في فلسطين على الساحة كانت هناك حركة إسلامية قديمة متمثلة أساسا في الإخوان المسلمين، وكانت تركز جهودها أساسا في العمل الخيري والديني وكانت تحظى بمباركة إسرائيلية. كانت الدولة العبرية ترى فيها متفعا غير سياسي لإحباطات الشعب الفلسطيني الواقع تحت نير الاحتلال وبدلا غير مضر عن الوطنية الناشطة لمنظمة التحرير الفلسطينية. كان الإخوان، الممثلون تمثيلا جيدا في غزة، مهتمين قبل أي شيء بإعادة أسلمة الشعب، في مواجهة الوطنية اللادينية لمنظمة التحرير الفلسطينية وكان عليهم في البداية تحويل علاقات القوى لصالحهم داخل المجتمع الفلسطيني قبل أن يدخلوا في صراع مباشر مع الصهيونية بدا لهم أيضا سابقا لأوانه بالنظر إلى تفوق الدولة العبرية²³.

في هذا السياق الذي يتسم بالهزال السياسي زرعت الثورة الإيرانية بذور الفكر الجديد الذي سيؤدي في عام 1987 إلى قيام الانتفاضة، وهو الذي جعل من الإسلاميين فاعلا سياسيا رئيسيا يهدد هيمنة منظمة التحرير على شباب غزة والصفة الغربية. فبالفعل تكونت جماعة من الناشطين الفلسطينيين بين طلبة جامعة الزقازيق في دلتا مصر، وقد ضايقهم هدوء الإخوان و«كفر» منظمة التحرير، تحمسوا لأحداث إيران. ألف زعيمهم الطبيب فتحي الشقاقي كتيبا

بعنوان: **الخوميني: الحل الإسلامي للهدل**، وكان يمكن الحصول عليه عام 1979 لدى جميع مكنتبات الأرصفة فى القاهرة. هذا الكتاب، وقد أهداه صاحبه «لرجلى هذا القرن» «الإمام. الشهيد حسن البنا»، مؤسس الإخوان المسلمين، و«الإمام الثورى روح الله الخومينى». يمثل أكثر الدفوع صراحة عن قائد الثورة الإسلامية من تيار الإخوان²⁴. رجع شقاى وإخوانه إلى إيران لينتقدوا معا النزعة القومية لمنظمة التحرير الفلسطينية التى لم تتوصل إلى أى شىء ملموس للفلسطينيين على الأرض وسكوت الإخوان الفلسطينيين فى فلسطين الذين ضحوا بالمعركة السياسية ضد إسرائيل فى مقابل رفاهية الدعوة والنشاط الاجتماعى: لقد أثبتت الثورة الإسلامية أن جهاد المناضلين عاقدى العزم على النصر، يستطيع التغلب على كافة العقبات حتى لو كان عدوهم فى قوة الشاه ذاته. هكذا يتعين أن يكون الطريق المؤدى لتحرير فلسطين، أى شن المواجهة المسلحة والنضال من أجل الأسلمة فى الوقت ذاته وفى حركة جهاد واحدة. ترجمت هذه الاستراتيجية فى الواقع الحى بإنشاء حركة الجهاد الإسلامى²⁵ وكان تصورهما لهما يأخذ شكل طلائع ناشطة وعنيفة تستطيع توجيه الضربات لإسرائيل وفتح الطريق أمام إقامة الدولة الإسلامية فى فلسطين، كما أنها ستسمح بالخروج من المأزق المزيج: مرة بفضل النشاط الاجتماعى المركز الذى يقوم به الإخوان ومرة أخرى بفضل المبادرات الدبلوماسية لمنظمة التحرير التى جرى إضعافها بإقصائها بعيداً إلى تونس. تشكلت حركة تدور حول مرجعية الجهاد ضمنت عدة مجموعات مستقلة²⁶: اعتباراً من 1982 بينت عدة عمليات مثيرة درجة الإصرار التى يتسم بعض أعضائها بها عندما قاموا بأعمال عنف تنافلتها بكثرة وسائل الإعلام (مثل الهجوم بالقنابل اليدوية على مجندين من لواء الوحدات الخاصة الإسرائيلية الذين كانوا فى سبيلهم لأداء القسم عند حائط المبكى فى القدس فى أكتوبر 1986) وكان هدفها هو تعطيم الإحساس باستحالة هزيمة الدولة العبرية وتحويل الخوف إلى الجانب الآخر من الصراع. من هذا المنظور كان ذلك هو المفجر الذى أطلق الانتفاضة الفلسطينية فى نهاية عام 1986، ومع ذلك لم تتمكن حركة الجهاد من قيادة العملية، بعد أن استهدفها القمع الإسرائيلى بدقة وبفاعلية واستردت القيادة منظمات أقوى منها بكثير مثل التحرير الفلسطينية والإخوان المسلمون. ولكن الذى حدث هو أن حركة الجهاد الإسلامى أدت - فى مرحلة الإنسحاب التى تميز بها النصف الأول من عقد

الثمانينيات، مستلهمة في ذلك المثال الإيراني -حوراً جوهرياً من أجل إعادة انطلاق العمل الفلسطيني وأسلمته، كما ساهمت الحركة في تطوير معناه وإلسى بث بعد إسلامي قوى في قضية القومية العربية التي كانت تمثلها حتى ذلك الحين.

أعمق أثر تركته الثورة الإسلامية في الشرق الأوسط لم يكن في فلسطين، حيث لم تشكل سوى مصدر إلهام للجهاد، وإنما في لبنان المجاور. كان هذا البلد يمثل موقفاً مناسباً للغاية فيما يبدو لتصدير الثورة: خمس سنوات من الحرب الأهلية - التي بدأت عام 1975 - كانت قد دمرت فيه تماماً سلطة الدولة التي أصبحت غير قادرة على أداء دورها الدستوري كضامن وحكم للتوازن بين مسيحيين ومسلمين. احتلال سوريا لجزء من الأراضي اعتباراً من يونيو 1976 بدعوى إعادة نشر السلام أدى تدريجياً إلى دخول الدولة اللبنانية تحت حماية سورية فعلية. تلا ذلك الغزو الإسرائيلي في 1982 - انتهى في 1983 مع الإبقاء على «منطقة أمان» بين البلدين يتحرك فيها جيش جنوب لبنان وهو ميليشيا تمولها الدولة العبرية، وهو ما أدى إلى تغيير كامل في علاقات القوى، ذلك بأن أنهى الوجود العسكري الإسرائيلي من جنوب لبنان. هذا هو الفراغ الذي احتلته الحركة الشيعية المؤيدة للخميني: حزب الله.

قبل 1982 كانت الجالية الشيعية تمثل الجانب الفقير في الأسرة الطائفية اللبنانية. وكانت تتمركز تقليدياً في المناطق الصعبة حول جبل اميل جنوبى البلاد وفي وادي البقاع المحصور حول بعلبك بين سلسلتى جبل لبنان وظهره، وهى لم تحصل سوى على جانب صغير من المراكز السياسية عند عقد «الميثاق الوطنى» عام 1943 الذى منح المسيحيين المارونيين رئاسة الدولة والمسلمين السنيين رئاسة مجلس الوزراء، وكان عليها أن تكتفى برئاسة مجلس النواب وهو منصب مجرد من سلطة حقيقية، تشغله بعض الأسر من الأعيان منفصلين ثقافياً عن حياة الكتلة الكبيرة من إخوانهم فى المذهب. لما كانت منطقتهم ريفية فقد ظلت الجالية فى معظمها بعيدة عن موجة التحديث والتعليم التى تميزت بها نخب الجاليات الأخرى والتى جعلت من بيروت العاصمة الفكرية للعالم العربى. احتفظ كبار رجال الدين بقدر هام من التأثير الاجتماعى داخل المجال الشيعى؛ وأنت السيطرة الهائلة للعادات الريفية، كما أدى الفقر إلى

ارتفاع أكبر للمعدل العالى للمواليد بين الشيعة بالمقارنة بالجماليات الأخرى مما أدى في السبعينيات إلى تغيير شامل في صالح الشيعة للتوازنات الديموجرافية التي يقوم عليها التمثيل السياسى - دون أن يطرأ أى تعديل على هذا الأخير. علاوة على ذلك هاجر قطاع من الجيل الشيعى الجديد الفقير لم تعد الأرض قادرة على إطعامهم، إلى الضاحية الجنوبية للعاصمة، حيث شكلوا هناك كتلة من الشباب الفقير كبيرة وساخطة بسبب مصيرها والتي لم تكن تجدد، سوى بالقدر الطفيف، هويتها داخل الدولة اللبنانية²⁷. كانت تلك الظاهرة أكثر وضوحاً بين الشيعة عنها في الديانات الأخرى؛ فقد كان المرء يرى فيها أهم الخطوط المميزة للتحولات الاجتماعية التي أتت إلى ظهور الحركات الإسلامية اعتباراً من السبعينيات ولكن بشكل مركز وخاص جداً، كما لاحظنا ذلك في الفصل السابق: انفجار ديموجرافى، هجرة من الريف، دفع إلى هوامش المدن وإلى هامش الكتابة. في هذا الوسط ظهر رجل دين قدم من إيران عام 1959، الإمام موسى الصدر²⁸، الذى أسس حركة المحرومين، التي اشتهرت باسم ميليشياتها أمل. كان هدفه هو الارتقاء الاجتماعى بالشباب الفقير لجماعته. ودون أن يسلك طريق التطرف الدينى التي اتسمت بها النسخة الخمينية للمذهب الشيعى، كان سبباً في تغيير للعقيدة مماثلاً للتحول الذى بدأه شريعته في إيران: فبدلاً من السلبية والآلام والوعيل على استشهاد الحسين الذى اغتيل في كربلاء بأمر الخليفة السيئ السنن "يزيد" في عام 680، قامت حركة نضالية غيرت من معنى الرمز الدينى، فجعلت منه الأساس المذهبى للتعبئة ضد الظلم الاجتماعى الذى رفع لأول مرة الشيعة اللبنانيين المستضعفين إلى مصاف الفاعلين السياسيين بالمعنى الكامل للكلمة بأن منحهم الإحساس بالكرامة. عندما بدأت الحرب الأهلية في العام التالى، وقفت الحركة في المعسكر «الإسلامى-التقدمى» على الرغم من أن الصدر لم يكن يخفى عداوته للشيوعية والاشتراكية²⁹. لقى عديد من الشباب الشيعى مصرعهم في المعارك التي كانوا يقاتلون فيها في الصفوف الأولى. في أغسطس 1978، وإذ كان في زيارة لليبيا، اختفى الإمام الصدر بطريقة مازالت لغزاً محيراً. يعتقد الكثيرون أنه اغتيل بأوامر من العقيد القذافى - لأسباب لم توضح بعد - على حين أن أكثر أتباعه حماسة مقتنعون بأنه اختفى مثل الإمام الخفى في التراث الشيعى، أو المهدي، ليعود في نهاية التاريخ³⁰. عُيِّن مكانه على رأس أمل رجل سياسة، لا دينى لا يملك شخصيته

الجدابة جماهيرياً هو نبيه برى. فى مارس من العام ذاته حدثت عمليات اللبطنى وهى عبارة عن هجوم عسكرى إسرائيلى امتد حتى جنوب لبنان بهدف إضعاف قواعد منظمة التحرير الفلسطينية فيه وقد دفعت هذه العمليات كثيراً من الشيعة إلى الهجرة نحو ضواحي بيروت مما ضاعف من أعداد الشباب المدنى الفقير. كان رجال الدين الخومينيون فى إيران قد همّنوا فى ذلك الحين على الحركة الثورية التى كانت مستطوح بالشاه.

على الرغم من السخط الاجتماعى للشباب الشيعى اللبنانى الفقير وعلى الرغم من الحماسة التى حيوا بها انتصار فبراير 1979 أصرت حركة أمل وأعيان الشيعة على الاحتفاظ باستقلاليتهم عن أحداث إيران. لم يكن لرجال الدين شخصية زعامية منذ اختفاء الإمام الصدر، ومناصرو خومينى كانوا من صفوف رجال دين شبان غير مشهورين عائدين بعد سنى الدراسة قضوها فى نجف فى العراق. كانوا قد تعرفوا على أيديولوجيا ولاية الفقيه ورأوا أقرانهم فى الدراسة وقد أصبحوا سادة إيران وراحوا يحلمون بجمهورية إسلامية. إلا أن هذا بدا حلماً بيوتوبيا لا جذور له فى لبنان متعدد الأديان؛ كما أن الشيعة أنفسهم الذين تسيطر عليهم شبكات أمل كانوا يبدون أكثر اهتماماً بالأمر الملموسة للوضع الاجتماعى اللبنانى عن التجارب الأيديولوجية البعيدة عنهم التى تمثلها إيران. ظل تأثير رجال الدين الشبان ضعيفاً جداً حتى 1982. فى يوليو من ذلك العام قامت إسرائيل بحملتها «السلام فى الجليل» لكى تمحو من جنوب لبنان التجمعات العسكرية الفلسطينية، والتى كانت قذائفها الصاروخية تطول التجمعات اليهودية شمال الجليل. تعمق جيش الدولة العبرية حتى ضواحي بيروت طارداً منظمة التحرير الفلسطينية منها. حظت تلك العملية، فى مرحلة أولى، بتعاطف القاعدة الشيعية التى كانت متأثرة سلباً من وجود الفدائيين بينهم إذ كانوا يتصرفون كأنهم سادة الجنوب، وبدوا سعداء بطردهم منه. إلا أن طول مدة الاحتلال الإسرائيلى قلب علاقات القوى فى المنطقة، وشجع على إقامة نظام موال للغرب فى بيروت: فقد وقع القادة المارنيون بعد أن تخلصوا من منظمة التحرير الفلسطينية وحصلوا على تأييد إسرائيل فى مواجهة سوريا، معاهدة صلح مع الدولة العبرية.

دمشق التي لم تكن لديها وسائل وشحن حرب تقليدية ضد الجيش الإسرائيلي في لبنان، شجعت ظهور أكثر القطاعات عفاً داخل المجتمع الشيعي ليشكل رأس حربة للتأثير على مسار الأحداث التي أخذتها السياسة اللبنانية. سمحت سوريا بانتشار عدة مئات من حماة الثورة الإيرانية - الباسدران - في سهل البقاع الذي كان واقعاً تحت سيطرتها، مماحة بذلك للجمهورية الإسلامية أن تصبح فاعلاً مباشراً على الساحة السياسية اللبنانية بأن وفرت لها الفرصة الوحيدة لكي تصدر ثورتها بنجاح. في هذه المرحلة ذاتها حدث انشقاق داخل صفوف أمل، فقد أسس المتحدث باسم المنظمة، حسن موسى، حركة " أمل " الإسلامية التي أعلنت مبرها على خط الخميني. في النصف الثاني من 1982 نجح مفير الجمهورية الإسلامية في دمشق آية الله محتشمي، في تجميع التيارات المختلفة ورجال الدين الذين يشاركون نفس الفكر في البقاع وفي الجنوب وفي ضواحي بيروت في منظمة واحدة سميت على غرار الحزب الخميني الإيراني «حزب الله»³¹. في ديسمبر من العام ذاته أعلن في بطبك عن قيام جمهورية لبنان الإسلامية. كان لتلك المبادرة طابعاً رمزياً أكثر منه حقيقياً، على الرغم من أن تلك «الجمهورية الإسلامية» قد أصدرت طوابع بريد: كانت لها سيطرة على جزء الأراضي اللبنانية من خلال ميليشيا دينية مثلها مثل الميليشيات المارونية أو الدرزية التي كانت تسيطر على جبل كل منهما، أو الجيشين السوري والإسرائيلي في شرق البلاد وجنوبها. إلا أنها كانت تعبر عن رغبة في مد الثورة خارج حدود إيران وشكلت إشارة خطر لخصومها في المنطقة.

خلال الفترة المتبقية من عقد الثمانينيات قام حزب الله اللبناني بمهمة مزدوجة: فقد كان عامل تشدد متزايد للشيعية من جهة وأداة للسياسة الإيرانية من جهة أخرى. أما داخل المجتمع الشيعي ذاته فقد سمح العمل الخيري المكثف الذي حظى بدعم لوجيستيكي ومالي إيراني كبير، بتوزيع الموارد على الشباب الفقير من خلال شبكة رجال الدين المنتمين للحزب. نجح حزب الله بهذه الطريقة بتوحيد جانبين من مكونات الحركات الإسلامية المعاصرة وهما: الشباب المحروم، وكان يتنافس مع أمل للحصول على انتمائه له وكان حزب أمل قد استمالهم من منظور اجتماعي وجماعي أكثر من كونه منظوراً

أيديولوجيا، والجانب الآخر هم المنقسون المنطرون المجتمعون حول نواة من شباب متدين تمخض عنهم خطاب وأيولوجيا ناشطة ذات تأثير حماسى على كتلة معتقئ أفكارها تعكسه فى يونوبيا دولة إسلامية مثلى غير ذات صلة بحقائق بلادهم. إلا أنه فشل فى أن يجذب إليه الطبقة الشعبية المتوسطة المتدينة وأعيان المجتمع الذين ظلوا مهتمين أكثر بالتوازنات الحقيقية للمجتمع اللبناني، وهو ما كانت تأخذه فى الاعتبار حركة أمل بقيادة نبيه برى. ولذا كان أعيان الشيعة التقليديون يتخذون لأنفسهم مسافة تبعدهم عن طهران. خلال سنوات حزب الله الأولى لم يكن يضم فى صفوفه بورجوازية متدينة تمويل الحركة حتى تتخذ مواقف معتلة من الناحية الاجتماعية. فلما كان التمويل خارجيا، بما أن مصدره الأساسى هو طهران، لم يجد حزب الله أمامه أى عائق داخلى يشده فى اتجاه الواقعية السياسية، فترك لنفسه العنان لينطلق جامحا فى اتجاه التطرف: كأن يخطط العنف الاجتماعى للمحرومين والميل للاستشهاد كما كانت تنشره خطب الدعاة الخومينيين، ومع مصالح كل من سوريا وإيران اللتان استخدمتا إرهاب الناشطين من أعضاء الحزب لخدمة أهدافهما الخاصة. فبالنسبة لسوريا كان المتعين هو تصفية التأثير الإسرائيلى والغربى فى لبنان، وبالنسبة لإيران كان الهدف هو الضغط على الغرب عن طريق اختطاف مواطنيه. سمح ذلك بالحد من مساندة أوروبا والولايات المتحدة للعراق خلال السنوات الثمان للحرب التى بدأها صدام حسين فى سبتمبر 1980. أساليب التعبئة الشعبية التى بدأتها أمل وتحولت لتأخذ اتجاها أكثر «خومينية» بأن تحولت احتفالات استشهاد الإمام الحسين إلى صحوة إدراك للمجتمع الشيعى وأصبحت تحت إشراف حزب الله - مناسبة للقيام بمظاهرات شديدة العنف ضد «أعداء الإسلام». احتلت الأراضى والمباني وأعيد توزيعها فى المناطق الواقعة تحت سيطرة الحزب والتى لم تعد تحت سيطرة الدولة وذلك بهدف حماية مصالح أصحابها. أتاح ذلك لحزب الله أن يحتل بشعبية كبيرة بين الشباب الفقير الذى كان يختار من بينهم المتطوعين للشهادة على غرار بلعيدجى إيران الذين كانوا يسعون للموت على الجبهة العراقية - وهو ما أعطى للحركة قدرة ضاربة عظيمة بالمقارنة بميليشيات أخرى لم تكن نشاطاتها العسكرية مدعومة بمثل ذلك الواعز الدينى.

فى عام 1983 قام حزب الله بتنفيذ عمليتين شهيرتين جعلتا منه فاعلا جيوبوليتيكيا من الطراز الأول. فعلى أثر الغزو الإسرائيلى، قامت ميليشيات مسيحية بمذابيح فى صفوف اللاجئين الفلسطينيين داخل معسكرى صبرا وشاتيلا على مشارف العاصمة يومى 15 و16 سبتمبر 1982 على مرأى ومسمع من جيش الدولة العبرية وهو ما أثار فضيحة عالمية. أرسلت قوة متعددة الجنسيات مشكلة من قوات أمريكية وفرنسية وإيطالية إلى لبنان لتحاشى وقوع مثل هذه الأعمال الوحشية مرة أخرى؛ إلا أن تلك العملية اعتبرت فى دمشق وطهران ومن حلفائهما فى الداخل تدعيما للوجود الغربى فى البلاد. فى 23 أكتوبر 1983 قام حزب الله بهجمات انتحارية مثيرة ومميّنة للغاية ضد الفرق الفرنسية والأمريكية من القوة متعددة الجنسيات³³ وفى الرابع من نوفمبر ضد القيادة العامة لجيش الاحتلال الإسرائيلى فى صور. أدت شدة الخسائر إلى أن البلاد الثلاثة سحبت قواتها مما أدى إلى وضع حد للتوجه المؤيد للغرب للدولة اللبنانية وأعاد إلى سوريا هيمنة لم تفقدها بعد ذلك. اتضح إذن أن حزب الله - الحركة المدعومة من إيران (وبتشجيع من دمشق) - قادر على أن ينزل بالدول الغربية القوية وبإسرائيل هزائم عسكرية ضخمة تليها هزيمة سياسية. وقد استمد الحزب من ذلك حالة عظيمة تخطت أصدائها صفوف الشيعة - لدى خصوم وجود إسرائيل والغرب فى لبنان.

بصفته أداة للمصالح الخاصة بالجمهورية الإسلامية، تعهد حزب الله - من خلال واجهة من مجموعات سرية ذات أسماء وهمية - بعمليات خطف رهائن على نطاق واسع، ابتداء من صيف 1982 وعلى وجه الخصوص فيما بين 1984 و1988، لمواطنى دول تريد طهران ممارسة ضغوط عليها. بعض تلك العمليات اتخذت أشكالا دينية أو ارتبطت بموضوعات محلية، إلا أن أغلبها كان يستجيب لمنطق لم يكن للحزب فيه سوى مصلحة المقاتل من الباطن للمبادرات الإيرانية، ويفسر ذلك السبب فى إن الحزب لم يعترف قط «بصورة رسمية» بمسؤوليته عن الأعمال التى اقترفتها مجموعات تحمل أسماء متباينة كانت توقع على بيانات المطالبة بفدية، وتمارس الابتزاز بقتل الرهائن أو تعلن عن «إعدامهم»³⁴. كان يتقدم على أنه وسيط لتسهيل البحث عن حل بل كان يتقبل أموال الفدية المخصصة «للإيتامى والمحرومين» الذين تتولاهم جمعياته الخيرية.

كانت عمليات خطف الرهائن تلك هي الشكل المستغل، حتى لو كان مدفوعاً، لمواجهة بين الجمهورية الإسلامية وأعدائها في منتصف الثمانينيات وسمحت لطهران بتخفيف حدة طوق الحرب العراقية وعداء الدول العربية والغربية لها من حول عنقها. فقد كان ذلك إنذاراً لهم بأن أى مبادرة يأخذونها ضد إيران يمكن أن تؤدي إلى أعمال إرهابية ضدهم. وحدثت عمليات اختطاف عديدة كان هدفها تحرير أو الإفراج عن ناشطين إسلاميين من الشيعة مسجونين بسبب أعمال تجبير أو اغتيال في بلاد مختلفة. مثال ذلك ما حدث في الكويت عندما تم القبض على ناشطين مؤيدين للخميني - منهم بعض اللبنانيين - وحكم عليهم بالإعدام لأنهم قاموا - ضمن ما قاموا به - بالهجوم على السفارتين الفرنسية والأمريكية في ديسمبر 1983³⁵. وفي فرنسا كان أحد المتقنين الثوريين الشيعة اللبناني الجنسية - أنيس نقاش - وكان قريب الصلة بالمؤسسة الإيرانية الحاكمة، محبوباً على أثر محاولة اغتيال آخر رئيس وزراء الشاه والمعارض للجمهورية الإسلامية، شهيداً باختبار، اللجوء إلى باريس. في ألمانيا وسويسرا تم القبض على ناشطين لأسباب متعلقة بالإرهاب. ومن ناحية أخرى كانت حملات الاختطاف داخلية في إطار المجهود الحربي الإيراني ضد العراق. فقد كانت فرنسا قد وضعت تحت تصرف العراق أفضل وأعلى نوعيات طائراتها القاذفة - المقاتلة وكانت ترفض تسديد قرض أخذته أثناء حكم الشاه ومرتبطة بالبرنامج النووي الأوروبي المعروف باسم يوروديف (Eurodif)³⁶. الولايات المتحدة التي جمعت كافة الأموال الإيرانية كإجراء مضاد لعملية رهائن سفارتها في طهران في نوفمبر 1979 كان في يدها مفتاح تمويل قطع غيار أسلحة جيش الجمهورية الإسلامية، فقد كانت معداته أمريكية. إلا أن عمليات أخذ الرهائن قد أثرت - بسبب تأثيرها على الرأي العام في البلاد المعنية - على سياستها الداخلية. في حالة فرنسا، استغل الإرهابيون، ومن هم ورثتهم، مواعيد الانتخابات ذات الأهمية الكبرى في عامي 1986 و1988 لصالحهم. في الولايات المتحدة علقت بذاكرة الجميع سابقة جيمي كارتر الذي هزمه رونالد ريجان لأنه لم يعرف كيف يجد حلاً لأول عملية اختطاف رهائن وأكثرها إثارة، عملية دبلوماسي السفارة الأمريكية في طهران التي دامت أربعين يوماً. كما جرت مفاوضات سرية في عام 1985 لكسب تحصل إيران على الأسلحة وقطع الغيار التي كان جيشها في حاجة إليها في

مقابل الإفراج عن الرهائن الأمريكيين في لبنان. وقد توقفت تلك المفاوضات على أثر الكشف عنها في 1986 عن طريق فصيل إيراني³⁷ معارض للصليحة، مما أدى إلى الفضيحة المعروفة باسم «إيران جيت» التي كان لها تأثير سيئ طويل الأمد على رئاسة رونالد ريجان.

من خلال تطور حزب الله داخل المجتمع الشيعي اللبناني عرفت الثورة الإسلامية نجاحها الحقيقي الوحيد في تصدير الثورة. فقد توصلت إلى تأسيس حركة إسلامية يحرك فيها الشباب من رجال الدين الشباب الفقير الشيعي حول موضوعات وشعارات وعمليات مماثلة لتلك في إيران، كما عرفت كيف تستخدمها لابتزاز الدول المعادية لها من خلال الإرهاب. إلا أن كل ذلك لم يتعد كونه مكاسب محدودة في المكان والزمان على حد سواء. الواقع أنه لم يحدث أن تطور في كافة أنحاء العالم الإسلامي تيار واحد مماثل لحزب الله اللبناني الذي كان ينتهج خط الخوميني مباشرة. ساعدت على هذا النجاح عدة ظروف مواتية: من انهيار للدولة ونفقت البلاد، إلى أراضى تسيطر عليها ميليشيات متنافسة، والوجود الأجنبي فوق تلك الأراضي. كانت الثقافة السياسية الإسلامية الناشطة داخل العالم السني غير متقبلة لقاموس متأثر تأثراً بالغاً بالرموز الشيعية مما يمنع أقمته فيها، وذلك على الرغم من الجهود التي بذلتها مجموعات صغيرة من الناشطين الذين كانوا يحاولون الوثوب فوق الاختلافات المذهبية. أما المجتمعات الشيعية الباكستانية أو الهندية أو العربية في الخليج فقد افتقدت تلك الخصيصة الديموقراطية والاجتماعية للمذهب الشيعي اللبناني حيث كان الشباب الفقير الذي توطن المدينة حديثاً وتعلم في الثمانينيات أكثر عدداً بشكل ملموس وأكثر حرماناً عن شباب بقية الأديان الموجودة على الساحة اللبنانية.

ولكن عند بداية ذلك العقد لم يتوفر للمراقبين والفاعلين السياسيين في العالم كله، الذين وقفوا مشدوهين أمام انتصار الثورة الإيرانية، المصافة اللازمة لتقييم عوامل القوة والضعف فيها، فكانوا يرفعون في الغالب من شأن الأولى ويقللون من قيمة الآخر. أما قادة طهران فقد ظهر أنهم تمالكو إدراكهم ذلك بسرعة. لم تتوصل الاجتماعات والمؤتمرات الدولية للمتعاطفين معهم التي قاموا بتنظيمها، في واقع الأمر، إلا إلى جذب بعض المتقنين الإسلاميين الهامشيين وبعض علماء الدين من الشباب، القلة القليلة منهم كان لها وضع

مؤثر داخل الحقل الدينى لبلادهم³⁸. آلة الدعاية والمجلات متعددة اللغات لم تكن على مستوى الطموحات الثورية - ولم يكن فى استطاعتها مقارعة المدفعية الثقيلة للنشر الدينى السعودى. لهذا السبب ركزت إيران، على نفس خط شعبيتها الإسلامية، كافة طاقتها فى عملية إسقاط خصمها بالتركيز على نقطة ضعفه وعلى حجر زاوية شرعيته الدينية الذى هو تنظيمه لعملية الحج إلى مكة. فقد شعر قادة طهران أنهم مسلحون جيداً لى يعينوا جماهير المتظاهرين خلال تجمهر مليونى فرد، ماداموا قد نجحوا فى عمليات التظاهر الجماعى التى أدت إلى انتصار الثورة الإيرانية.

يتمتع الحج إلى الأماكن المقدسة فى مكة فى التراث الشيعى بهالة هائلة من التقدير والاحترام على الرغم من أن المؤمنين يذهبون أيضاً بأعداد ضخمة يحجون إلى أماكنهم المقدسة الخاصة مثل أضرحة الأئمة وأفراد أسرة الرسول فى النجف وكربلاء فى العراق وإلى مشهد وقم (فى إيران) بل وإلى ضريح السيدة زينب فى دمشق (سوريا). إلا أن الأهمية السياسية الخاصة لأكثر تجمع إسلامى على الكوكب كله فقد أكد عليها المتقنون للشيعية الثوريون، كما خصص لها على شريعتى كتاباً يؤكد فيه على الاستخدام الذى يمكن «للمستضعفين» أن يلجئوا إليه بعد أن يكونوا قد قيموا عددهم وأعدوا قوتهم لى يناضلوا ضد أعداء الإسلام.

أول حج تال للثورة فى سبتمبر 1979 كان فقط مناسبة لى ينشر الحجاج الإيرانيون آراءهم دون أن يدخلوا بعد فى المعركة مع القادة السعوديين الذين يأخذون عليهم سينتين رئيسيتين: فى البداية كان التصور الوهابى للحج مدرك على أنه مناهض للعبادة الشيعية - لأن سادة مكة كانوا قد هدموا (كما سبق أن رأينا فى الفصل السابق) ضرائح الأئمة فى المدينة ولم يبق منها سوى بعض أنقاض لا شكل لها داخل مقابر تحيط بها أسوار عالية³⁹. ثم إن اهتمام العرش السعودى بتلاقى أى خروج على النظام هو اتجاه معاكس للروح الثورية التى يتصورها القادة الإيرانيون لمثل ذلك الحدث.

أولى الأحداث الخطيرة جرت فى موسم حج 1981. فعلى الرغم من تحذيرات سلطات مكة والمفاوضات المسبقة مع طهران، تحدى قطاع من الخمس والسبعين ألف حاج إيرانى حملوا صوراً للخمينى وهتفوا بشعارات

مناهضة لأمريكا وإسرائيل، وطعن بالتآلي الحكومة الملكية السعودية في موضع القلب من الجهاز الذي يؤكد هيبتها وريادتها داخل المجال الإسلامي العالمي. بالنسبة لإيران التي تعرضت أراضيها لغزو الجيش العراقي في السنة السابقة بالمساعدة الضمنية للدول العربية، أصبح موسم الحج بالنسبة لها ساحة مواجهة لا يوجد سبب واحد يدعوها لأن تكون متحفظة فيها. في العام التالي اضطرت السلطات السعودية، التي كانت تخشى وقوع أحداث جديدة تمس هيبتها بطريقة أسوأ، أن تتفاوض مبيعاً مع ممثل الخوميني في بعثة الحج حجة الإسلام " خوينها " وهو من رجال الدين الأكثر عنفاً وهو الذي حرض الطلبة الإيرانيين على الاستيلاء على السفارة الأمريكية في طهران. وعلى الرغم من ذلك تسببت المظاهرات، ثم المصادمات مع الشرطة، في وقوع عشرات الجرحى ومئات المعتقلين من بينهم خوينها ذاته.

من 1983 حتى 1986 توصل الخصمان إلى حل وسط، عكس موقف السعوديين الضعيف لأنهم اهتموا بتقاضي الصراعات التي تعد كارثة تؤثر على صورتهم، وفي مقابل تعهد إيراني «بالاعتدال»، واضطروا لقبول زيادة هامة في عدد الحجاج الإيرانيين الذي وصل إلى مائة وخمسين ألف⁴⁰ شخص وللسماع لهؤلاء بالتجمهر من أجل الإشادة بالثورة والتتديد بأعدائها خارج وداخل عالم الإسلام. هكذا حفظت الحكومة الملكية السعودية المظاهر، مقابل تنازلات في مجال كانت تعتبره حتى ذلك الحين داخلاً في إطار سيادتها⁴¹. عبر تلك السنوات كانت الحرب العراقية الإيرانية قد تحولت لصالح طهران ويدخل الحرس السعودي في هذا السياق.

إلا أن موسم حج 1987 أخذ منحى مأسوياً: في ختام مظاهرة للإيرانيين - كان مسموحاً بها أصلاً- حدث شك في أنهم يريدون احتلال المسجد الحرام فتصدت لهم الشرطة وانتهت المواجهة بمصرع أكثر من أربعمئة شخص مما أثار الرعب داخل العالم الإسلامي. ظلت الظروف الحقيقية لتلك العملية غير واضحة، فقد راج كل طرف يلقي مسؤولية ما حدث على الطرف الآخر، ووضعاً بذلك حداً لأربعة أعوام من التوافق النسبي. استدعت إيران مؤتمراً في نوفمبر يهدف إلى تحرير مكة من «برائن آل سعود»، إلا أن المشاركة الدولية لم تتعد رفقاء الطريق المعتادين للثورة الإسلامية، ولم يناصر فاعل سياسي هلم

واحد في العالم الإسلامي قضية طهران. على حين نجح المؤتمر غير العادي للرابطة الإسلامية العالمية، الذي انعقد في الشهر السابق بحضور كافة المناصرين لوجهة النظر السعودية: النتيجة السياسية للمواجهة كانت في صالح المملكة بعد أن حصلت على الإجماع من أجل إعادة النظام وتوصلت بذلك إلى إعادة سيطرتها على الحج. حصلت العربية السعودية في العام التالي خلال إحدى دورات منظمة المؤتمر الإسلامي على الموافقة على مشروعها بمنح كل بلد مسلم حصة حاج واحد لكل ألف من السكان. ولما رأَت إيران أن عدد حجيجها قد انخفض بنسبة الثلثين لم تجد أمامها خياراً آخر سوى مقاطعة الحج - وكانت قد سبقتها عملية قطع العلاقات الدبلوماسية بين البلدين⁴². في الوقت ذاته -على الجبهة العسكرية- كان العراق قد استعاد مبادرة الهجوم، وفي 18 يوليو 1988 قبلت إيران وقف إطلاق النار واضعة حداً لحرب دامت ثمان سنوات. اضطر آية الله الخميني أن «يشرب من الكأس المسمومة» لحماية الثورة، متخلياً عن «معاقبة المعتدي» وطرد صدام حسين. استغل النظام السعودي حالة الوهن التي أصابت طهران لكي يزيد من مكاسبه ويستعيد سيطرته الكاملة على الحج إلى مكة. في عام 1989 أيضاً قاطعت إيران الحج معبرة بذلك عن فقدانها للمبادرة في تلك الجبهة. ولكنها استعادت، في مجال آخر، بالفتوى بإعدام سلمان رشدي الذي أصدرها الخميني في 14 فبراير. فقد كانت تعمل، باتخاذها مبادرة جديدة مثيرة، على مقاومة عملية المحاصرة والاحتواء التي أقامها حولها خصوم الثورة الإسلامية داخل وخارج العالم الإسلامي.

كبح جماح الثورة الإسلامية: الجهاد في أفغانستان

أثارت الثورة الإسلامية رعباً متنامياً لدى القادة الأمريكيين وحلفائهم الغرب المحافظين، بدايةً من العربية السعودية: في الشهور الأولى أثارت الشعارات العنيفة والقاسية الثورية والمناهضة للغرب القلق، إلا أن الولايات المتحدة حافظت على اتصالها بحكومة مهدي بازرجان. على الجانب الآخر كانت أحداث نهاية عام 1979 تمثل انقطاعاً في التواصل وفي الوقت ذاته تغييراً في طابع مفاهيم الثورة: تلى احتلال السفارة الأمريكية في طهران وأخذ دبلوماسيين رهائن في الرابع من نوفمبر، دخول الجيش الأحمر أفغانستان في آخر ديسمبر. في عالم كان لا يزال ثنائي القطبية، والذي كان كل ما يضعف فيه واشنطن يحسب لصالح موسكو؛ أحدث التوالى السريع لهاتين المفاجأتين هزات عنيفة في منطقة هي في قلب الرهانات الجيوبوليتيكية المحورية للكوكب بعد اتفاقيات يالتا. كانت الثورة الإسلامية قد شغلت بال الغرب والنظم المتحالفة معه في العالم الإسلامي بسبب طابعها غير القابل للتوقعات ولغتها الدينية المريكة التي كانت تستخدمها؛ وفي العشرين من نوفمبر زاد الاستيلاء على المسجد الحرام في مكة من الارتباك السائد. أضف إلى ذلك أن الثورة، بإفقادها توازن أحد أهم الحلفاء العسكريين للولايات المتحدة في أهم منطقة منتجة للبتترول في العالم، جعلت دخولها أسهل بالنسبة للاتحاد السوفيتي، الذي أخذ يقترب منها بشكل خطير باندفاعه لجنّة النظام الشيوعي الأفغاني الذي كان يعاني الكثير من الصعوبات. لهذا السبب اختلطت المسألة الإسلامية باللعبة الأمريكية السوفيتية الكبرى وشاركت، في مفارقة كبيرة، في التعجيل بنهايتها. في ديسمبر 1979 بدت الرياح تنفخ الأمور لصالح الاتحاد السوفيتي: دخل الجيش الأحمر إلى

كابول على حين كان الأمريكيون يهانون كما لم يحدث من قبل في طهران. لم تمضِ عشر سنوات على ذلك إلا وكان النظام السوفيتي قد انهار وكانت الهزيمة الكاملة في أفغانستان أحد العوامل الرئيسية التي أسرعت بسقوطه.

تأسست استراتيجية الاحتواء (containment) التي قامت الحكومة الأمريكية بتفعيلها «لإيقاع الدب في الفخ»¹ على منح مساعدات ضخمة للمقاومة الأفغانية والتي ذهب جانب هام منها بالتحديد إلى التيار الإسلامي - في البداية كان كافة «المجاهدين» يعلنون انتماءهم لهوية إسلامية ذات معالم فضفاضة. شاركت العربية السعودية والنظم الملكية المحافظة في الخليج بسخاء كبير في تمويل الجهاد الإسلامي. ساهمت تلك الدول وراء الولايات المتحدة في مهمة تبعد الاتحاد السوفيتي عن شواطئها كما تتيح مخرجاً، يخلصها من الضغوط على درجة مساوية لراديكالية الثورة الإيرانية، ولكنه مختلف عنها، أمام كافة الناشطين المؤيدين للإسلام الميأسي السني والذين كانوا يحلمون، بعد أن أثار المثال الخوميني حماسهم، بمحاربة الكفار. لقد تمكن النظام السعودي، بجعله من الجهاد في أفغانستان القضية النضالية الأسمى في الثمانينيات، من وقاية الحليف الأمريكي الكبير الذي ساند بنفسه هذه المعركة - من انتقام الناشطين السنيين بأن حل محله الاتحاد السوفيتي كبش فداء لهم.

أراد النظام في العربية السعودية والنظم المالكة في الخليج الفارسي تدعيم هيبتهم وشرعيتهم الدينية في مواجهة الخطب العنيفة واللاذعة لطهران. ولكنهم كانوا مضطرين للتعامل مع حلفاء من الصعب توقع ردود أفعالهم: المجاهدين الأفغان أولاً وكانت بعض فصائلهم فقط تنتمي إلى التيار الوهابي، ثم الجانب الأكثر تطرفاً في التيار الإسلامي العالمي من أنصار الجهاد المسلح. في المعسكرات وقواعد التدريب المنتشرة حول بشاور عاصمة المقاطعة الحدودية مع شمال غرب باكستان والتي تجمع فيها الجزء الأكبر من اللاجئين² الذين بلغ عددهم ثلاثة ملايين نسمة، تشكلت بوتقة انصهرت فيها رواافد ثقافية متنوعة للإسلام السياسي في العالم حيث اختلط بالأفغان عرب ومسلمون آخرون قدموا من أنحاء متعددة من العالم ودخل أفراد محملون بتصورات وتقاليد مختلفة معاً وفي المكان ذاته في علاقات مع بعضهم البعض. مثل هذا العالم المصغر كان حقلاً مناسباً لأي نفوذ ولكافة التأثيرات. لقد أصبح نقطة تلتقى عندها عمليات

التمويل العربي وتدفقات الأسلحة الأمريكية وتجارة الهيروين واخترقها أجهزة المخابرات: الـ ISI³ الباكستانية والـ CIA الأمريكية على وجه الخصوص، كما وجدت نفسها فى اتصال مع أكبر منظمات الإسلام السياسى الباكستانية وبخاصة الجماعة الإسلامية التى أسسها مودودى وشبكة المدارس الدينية الديوباندية: التى تخطت بهذه المناسبة موطنها المحلى لتنتشر فى الإسلام العالمى. حدثت حينئذ عمليات تخصيص وتطعيم وتهجين غير متوقعة. لى هذا الوسط كافة توقعات الدول التى تكفلت برعايته (الولايات المتحدة والعربية السعودية وجيرانها من دول الخليج وباكستان) بأن أدى دوراً جوهرياً فى تفكيك أواصر الاتحاد السوفيتى وبليجاد مراكز تقىح ثبتت «جهادى» العالم كله حولها وصنعت بديلاً للثورة الإيرانية. فى الوقت ذاته تطور داخل هذا الوسط منطق خاص به، أدى، اعتباراً من بداية عقد التسعينيات، إلى أن ينقلب على من كانوا يرعونه ذاتهم.

كان الجيش الأحمر يتدخل فى أفغانستان فى ديسمبر 1979 بلى أولاً نداء استغاثة من نظام حليف كان فى وضع صعب، مثملاً فعل عندما تدخل السوفيت فى تشيكوسلوفاكيا فى أغسطس 1968 وهو التدخل الذى وضع حداً لـ«ربيع براج»: الشيوعيون الأفغان استولوا على السلطة فى 27 إبريل 1978 إثر انقلاب قام به ضباط يؤمنون بمثل أفكارهم⁵ وكان هؤلاء الشيوعيون منقسمين إلى حزبين: حزب «خلق» أى الشعب وحزب «پارشلام» أى العلم، وكان أغلبهم مثلهم مثل أعداءهم الناشطين الإسلاميين من أبناء الجيل الأول الذى تلقى تعليمه فى المدن وفى مؤسسات تعليمه حديثة من النموذج الغربى⁶. كانوا يتمتعون بقبول القيادة السوفيتية التى ألقها تقارب النظام الأفغانى السابق، الذى كان لموسكو أصدقاء فيه، مع حليفى الولايات المتحدة: إيران الشاه وباكستان ضياء الحق، ولذا وقع الإنقلابيون فى ديسمبر 1978 معاهدة صداقة ربطت أفغانستان بالاتحاد السوفيتى، وقاموا بتنفيذ سياسة متشددة للإصلاح الزراعى، ومحو الأمية وبناء الاشتراكية -واكبها آلاف الاعتقالات وعمليات الإعدام- تسببت فى إثارة عداة الشعب كله لهم. الحزب الأكثر تطرفاً، حزب خلق، أطاح بحزب پارشلام، وأصبح قائده لاجئين فى موسكو، وذلك فى عملية تطهير طالبت بعض قادة حزب خلق نفسه⁷. ابتداء من إبريل 1979، انفجرت

حركات التمرد في كافة الأنحاء؛ وما إن حل شهر ديسمبر إلا وأصبح الحزب لا يسيطر سوى على المدن في مواجهة مقاومة تنتشر بمسرة كبيرة، وصاحب ذلك هجرة الكوادر بعيداً من الإرهاب وعمليات التصفية. أراد البتخل السوفيتي في 27 ديسمبر أولاً وضع حد لهروب النظام الانتحاري إلى الأمام، فقد كان يهدف أسس «إقامة الاشتراكية» ذاتها: تمت تصفية رئيس خلق وحل محله رئيس بارشام، بابر ككارمل، الذي وصل إلى كابول داخل المصفحات الروسية. إلا أن قراءة الحدث على الساحة الدولية كانت لها أبعاد أوسع من ذلك بكثير: فبلغة الجيوبوليتيكا، فهم دخول الروس إلى كابول على أنه استمرار لـ«اللعبة الكبرى» للروسية البريطانية في القرن التاسع عشر حيث حاول القيصر الروسي من خلالها إيجاد مدخل له إلى البحار الدافئة، وكان معنى ذلك، داخل السياق الذي استقر بعد عام 1945، انتهاكاً صارخاً للتوازن الدولي الناجم عن اتفاقيات يالطا الموقعة في ذلك العام، وتهديداً للأمن الغربي، ضاعف من خطورته قربه من حقول البترول في الخليج الفارسي والفضى السائدة في إيران. أما قادة العالم الإسلامي فقد كانوا منقسمين حول تفسير الظاهرة وعلى طريقة رد فعلهم إزاءها. كان لا يزال للاتحاد السوفيتي في عام 1979 عدد من المتعاملين معه في العالم العربي (سوريا واليمن الجنوبي ومنظمة التحرير الفلسطينية والجزائر وكانوا يعتمدون على المساندة السوفيتية) لا يريدون إخراج موسكو. ولذلك فعندما انعقدت قمة منظمة المؤتمر الإسلامي في الطائف بالعربية السعودية في يناير 1981 التي نادت بالجهاد من أجل تحرير القدس وفلسطين وهي صيغة تحظى بإجماع الأصوات، ولكن لم ينجح المؤتمر في أن يفعل الشيء نفسه بالنسبة لأفغانستان، واكتفى بحث الدول الإسلامية على التعاون مع أمين عام الأمم المتحدة لوضع حد للوضع المحفوف بالمخاطر الذي يتعرض له الشعب الأفغاني¹⁰.

لم يأت الحدث على الجهاد في أفغانستان وعلى تنفيذه بصورة مادية بمبادرة من الدول الإسلامية ذاتها. وإنما من شبكات دينية إسلامية عابرة للدول. كانت تلك الشبكات ملتفة حول عدد من علماء الدين، تتناقل أفكارهم منظمات قائمة بالفعل مثل الرابطة الإسلامية العالمية أو منظمات أنشأت خصيصاً تتبع نهجاً «سلفياً» محافظاً بالمعنى الواسع للكلمة يقع فيما بين الوهابية السعودية والإخوان

المسلمين. هذا الجهاد أراد أن يكون نابعاً من المجتمعات الإسلامية، ومؤدياً إلى اندفاع جماهيرى على غرار رسالة الخومينى المناهضة له والتي تبجل إسلام الشعب. كان المطلوب فى البداية أن يُصير بعض علماء الدين المشهود لهم بالعلم الفزير فتاوى تفسر التدخل السوفيتى على أنه غزو كفار لدار الإسلام، وهو ما يسمح فى المعتقد الشرعى للتقيد بإعلان الجهاد على مستوى جماعة المؤمنين أى الأمة كافة. ويعتبر هذا بالمناسبة جهاداً دفاعياً¹¹ الذى يُعدّ، حسب قواعد الشريعة الإسلامية، فرض عين على كل مسلم. اتضح أن مثل هذه العملية تثير حساسية شديدة، لأن الفتاوى العابرة للأوطان التى من هذا القبيل، تتضمن، باثارتها المؤمنين لقضية مثل الجهاد الأفغانى وما يترتب عليه من احتمال وقوفهم فى مواجهة الدول التى ينتمون إليها (لأنها مرتبطة بالاتحاد السوفيتى¹²) تهديداً خطيراً للتوازن والنظام الاجتماعى. علاوة على السبيلة التى يتسم بها المجال الدينى الإسلامى وغياب هيراركية للسلطة داخله (على عكس الكاثوليكية مثلاً) قد تتسبب فى خلق سوابق يرجع إليها: فقد يستطيع بعض علماء الدين الأكثر تشدداً الإرتكان إليها كمرجعية لإصدار فتاوى تعلن الجهاد فى أماكن أخرى، متسببين بذلك فى إيجاد حلقة مفرغة لا يمكن السيطرة عليها (وهو ما حدث بالفعل فى نهاية عقد الثمانينيات، كما سنوضحه فى حينه). كان من المتعين إذن أن يكون هذا النداء إلى الجهاد فى أفغانستان لكافة مسلمي العالم وفى الوقت ذاته واسع الانتشار - لمواجهة المناهضة الإيرانية- وموضوعاً تحت سيطرة كافية لتحاشى ارتداده يوماً على من نادوا به. كان الطريق بالنسبة لرعاة هذا النداء من السعوديين ضيقاً للغاية.

فى مرحلة أولى، أى حتى منتصف عقد الثمانينيات، أخذ التضامن الإسلامى الدولى شكلاً إطاره مالى فى المقام الأول، يضاف إلى المساندة العسكرية الأمريكية للمجاهدين الأفغان وبالتعاون مع الأجهزة الباكستانية التى كانت تقوم بتوزيع المساعدات على مستحقيها. اعتباراً من 1984-1985 أخذ ذلك التضامن صورة الوجود المتزايد لـ«الجهاديين» الأجانب، ولا سيما العرب منهم، على الساحة حول بيشاور فى البداية، ثم على الأرض الأفغانية ذاتها.

ينتسب المجاهدون الأفغان إلى مجموعة من الحركات المتباينة مرجعيتها المشتركة الإسلام، تُعبّر أولاً عن رفضها للشوعية المفروضة «من أعلى» بدايةً

من انقلاب إبريل 1978؛ كانت تلك المجموعة تغطي نطاقاً واسعاً للغاية: يبدأ من الطرق الصوفية التقليدية إلى المجموعات التي تعتمد النهج الوهابي السعودي، مروراً بالإخوان المسلمين. من المنظور الاجتماعي والعرقى والسياسى والعسكرى كانت حركات المجاهدين المختلفة تتشكل من العديد من المكونات: حد فاصل أول كانت تتجابه عنده الجمعيات الإسلامية ذات كوادر أغلبها مدنى وطلابى والمجاميع الدينية التقليدية الأكثر انتشاراً فى المناطق الريفية وبين القبائل. الأولى اتخذت مساراً مستقلهما من الإخوان المسلمين فى مصر - وكان الجيل المؤسس للإسلاميين الأفغان قد تربى على أيديهم فى القاهرة، عندما كانوا يدرسون فى جامعة الأزهر. أول ظهور للحركة كان عام 1958 فى كلية أصول الدين فى كابول ثم عرفت فترة تكوين بطيئة خلال الستينيات تمت خلالها ترجمة أعمال كل من سيد قطب ومودودى. فى عام 1968 أنشأت منظمة الشباب المسلم التى انتصرت فى انتخابات الطلبة التى أجريت فى الجامعة عام 1970.¹³ وكما حدث فى أماكن أخرى، قدمت الكليات العملية (الهندسة، والعلوم التقنية الأخرى، إلخ) قاعدة كبيرة لتجنيد الأعضاء الجدد. إلا أن الأمر اختلف عن المتقنين الإسلاميين فى مصر أو إيران، الذين كانوا يسعون فى تلك المرحلة ذاتها إلى تجنيد شباب المدن الفقير، إذ كان الأفغان يعيشون فى بلد كان أكثر من 85% من سكانه لا يزال ريفياً فى منتصف السبعينيات. لم تكن هناك هجرات ضخمة نحو المدن وكانت الكتلة الرئيسية للشباب موجودة فى الريف تحركهم كوادر شبكات التجمعات الدينية المحلية وبشكل أوسع التركيبات القبلية. عمل الناشطون الإسلاميون، مثلهم مثل الشيوعيين القادمين من الأوساط الطلابية والحضرية ذاتها، الذين سيخترقون الجيش بشكل منظم حتى الانقلاب العسكرى فى إبريل 1978، على تويض انتشارهم الضعيف وسط الشعب بالاستيلاء على السلطة بالقوة. وقاموا بتمرد فى صيف 1975، ثم قمعه بسرعة ومن تبقى من ناشطيه لجأ إلى بشاور حيث عرف ذلك التيار أول انفصال هام داخل صفوفه.¹⁴

تختلط فى هذه العملية الانفصالية الأبعاد العرقية والسياسية: كانت الجماعة الإسلامية بزعامة برهان الدين ربانى المتخرج من الأزهر والذى يجند أتباعه على وجه الخصوص وسط المتحدثين بالفارسية¹⁵، تهتم فى المقام الأول بإيجاد مساحة تفاهم مع العالم القبلى والمتقنين المناهضين للشيوعية من غير

الإسلاميين. أخذت الجماعة تتطور في اتجاه إسلامي معتدل مما جعلها تحظى بشعبية لدى الغربيين من أصدقاء المقاومة الأفغانية ولكنها أضعت من إمكانية اتصالها بالمنظومة السعودية. على العكس من ذلك كان الحزب الإسلامي بزعامه غلب الدين حكمتيار الناشط السابق في كلية الهندسة بجامعة كابول يجند أتباعه من أوساط الباشتون بشكل خاص مناهضاً للتسوية السياسية وينادي بأصولية إسلامية مترمته مما جعله المخاور المفضل لدى الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية الباكستانية التي أسسها المودودي والشبكات السعودية.

عندما وقع الانقلاب الشيوعي في إبريل 1978 كان المنقون الإسلاميون الأفغانيون منزولين إذن: لم يعرفوا كيف ينتشرون ويعمقون وجودهم داخل المجتمع فأخذوا طريق المنفى. ولكن السياسة التي انتهجتها السلطة الجديدة في كابول والتي أرادت دفع المجتمع إلى السير بالخطوة السريعة نحو الاشتراكية، أثارت تمرداً ضخماً تحت راية الدين¹⁶، ترجم في البداية على أنه رد فعل للحفاظ على الهوية في مواجهة محو ثقافي يقوم به الشيوعيون. هذا هو ما سمح للإسلاميين بأن يجدوا، بعدما نجحوا في الوصول إلى زعامة المتمردين، التمرکز داخل المجتمع الذي كانوا يفتقدونه. ولكن في العام الذي سبق التدخل السوفيتي كانت أغلب التمردات تنظمها القبائل أو الأحزاب الدينية التقليدية وكان حزب الجماعة بزعامه برهان الدين رباني هو الذي يفرض نفسه على الساحة من بين الإسلاميين الآخرين وجاء ذلك على وجه الخصوص بفضل العمليات العسكرية التي يقوم بها القائد مسعود¹⁷.

أحدث تدخل الجيش الأحمر تحولاً راديكالياً على الموقف. إذ إنه دفع الشعب الأفغاني إلى المقاومة، سواء عن مشاركة تلقائية أو بسبب القصف السوفيتي وتدمير القرى والمحاصيل وقطعان الماشية وهو ما أجبرهم على الرحيل إلى المنفى وجعل منهم مجاهدين يتحركون انطلاقاً من القواعد الواقعة بالقرب من الحدود. من جهة أخرى أعطت المساعدات المالية الأجنبية الضخمة التي أخذ يستفيد منها من اعتبروا في الغرب «المقاتلين من أجل الحرية» («Freedom Fighters») وفي الرياض طلائع الأمة والجهاد، للقضية وسائل لا نهائية ستغير أيضاً من طبيعتها ذاتها.

كانت المقاومة تتشكل في بيشاور من ائتلاف سبعة أحزاب «معترف بها» من السلطات الباكستانية وكانت تمدها بالأسلحة والذخائر والمعونات المختلفة طبقاً لإسلوب في التوزيع يفضل المجموعات الأكثر قرباً من التيار الوهابي والإخوان المسلمين¹⁸. هذه السياسة من صنع حكومة الجنرال ضياء الحق الذي أقام الشريعة في باكستان عام 1979 واعتمد على الجماعة الإسلامية التي أسسها المودودي. كان هذا الحزب أيضاً هو الموزع المفضل للمعونة المالية العربية على المقاومة وكان يحابي أيضاً أقرب تلك المجموعات إليه أي الحزب الذي يتزعمه حكمتيار¹⁹. كان الوصول إلى المن السعوي السبب الرئيسي لتأسيس حزب إسلامي لا وجود له تقريباً على أرض الواقع في عام 1980، غير أن زعيمه عبد الرب²⁰ سيف^(٥)، كان خطيباً مفوهاً بالعربية ووهابى الفكر لا غبار عليه، ولذلك تمكن من الحصول على دعم ومعونات لا حدود لها. وهكذا كانت الأحزاب السبع، ثلاث منها «تقليدية» وأربع «إسلامية»²¹ ترى وسائل إدارة نشاطها تمنح لها حسب مرجعيات أيديولوجية تعطى الأفضلية لكل من حكمتيار وسيف، على حين أن حزب للجامعة الذي يتزعمه الأستاذ رباني لم يحظ بنفس القدر من القبول وإن كان ينال ما يلزمه من رسائل بفضائل الانتصارات العسكرية للقائد مسعود ضد السوفييت وهي التي كانت تسمح بالحديث عن انتصارات الجهاد.

نقل الأحزاب إلى الأراضي الباكستانية وسط ثلاثة ملايين لاجئ، شجعت أيضاً على تغلغل الأفكار الإسلامية في مواجهة الإسلام التقليدي الذي كان أكثر ارتباطاً بالأماكن الرمزية وطقوس الأرض والتسلسل الاجتماعي داخل العالم الريفي والقبلي. من هذا العالم المكون من لاجئي بيشاور ظهر الجيل الأول الأفغانى المتحضر والمتعلم في شكل كتلة واسعة. التعليم يتم فيه بشكل خاص من خلال الشبكات التي يسيطر عليها حزب حكمتيار. وهو يستخدم الوسائل المالية الهائلة التي تزوده بها المعونة العربية لكي يبني قاعدة لتجنيد الجيل الجديد²² الذي أصبح «خارجاً عن نطاق القبيلة» وحوله الخروج من البلاد إلى «شباب حضري فقير» متقبل للأيديولوجيا الإسلامية. هذا التعليم كان يتم

(٥) لقد كان اسمه عبد الرسول، ولما كان المذهب الوهابي يرفض نسب العبودية إلا لله وحده، فقد أصبح عبد رب الرسول سيف وليس عبد الرب كما يظن المؤلف. (الترجم)

أيضاً وبشكل متوسع عبر المدارس الديوباندية المنتشرة عبر الأراضي الباكستانية كلها. أبناء اللاجئين الأفغان وهم في مدارسهم التي يقيمون فيها منقطعي الصلة بأسرهم وبيئتهم التقليدية أي بقومهم²³، اختلطوا داخل تلك المدارس بالباكستانيين من الشباب بكافة أعراقهم (بشتون مثلهم ولكن أيضاً بنجابيين وسنديين وبالوتشين). المواد الدراسية تتم بالعربية والأردية وتساهم في تكوين «شخصية إسلامية كلية» مشكلة حول الأيديولوجية الديوباندية. وهذه الأخيرة تأقلمت جيداً مع ظروف مجتمع من شباب اللاجئين، لم تعد لهم دولة يمكنهم الاعتماد عليها لتطبيق الشريعة. لقد تربوا على تنفيذ أحكامها من خلال الانصياع للفتاوى، أي الآراء القانونية، التي تصدرها المدارس الدينية الديوباندية في جو من الفكر المتشدد المحافظ. تولدت عن وجود هؤلاء الشبان الأفغان الذين تربوا على روح الجهاد في مدارس لم تكن تهتم بهم قط من قبل، حركة هجين وهي الحركة التي ستتأصل عنها في العقد الزمني التالي - عندما وصل هؤلاء الشبان إلى سن الرشد - وفي الوقت ذاته حركة طالبان في أفغانستان وإلى النشاطات المنيية الباكستانيين المتطرفين من جماعة «جيش الصحابة» (سباه صحابي) الذين سيقومون المذابح للشيعا ثم ينقلون الجهاد إلى كشمير. على عكس إسلامي حزب حكمتيار الذين يريدون «أسلمة الحداثة» أي إخضاع تقنيات ومعارف الغربيين لخدمة الدولة الإسلامية، فإن «الأصوليين» المتخرجين من النظام المدرسي الديوباندي يرفضون الحداثة أصلاً. ولكن منذ أن نشأت باكستان عام 1947 وإلى أن طالت روح الجهاد تفكيرهم في الثمانينيات كان مشروعهم مجرداً من أي عنف سياسي²⁴. ويعتبر اعتمادهم لخط العنف هذا أحد الآثار غير المتوقعة للخط الثقافي الإسلامي الذي نضج في جنوب غرب آسيا خلال ذلك العقد.

وقع «تفجير الدمل الأفغاني» موقعاً حسناً بالنسبة لباكستان ضياء الحق، ولم يكن الغرب ينظر إلى هذا الجنرال بارتياح بعد أن أعدم علي بوتو في مارس 1979، فقد دعم الاهتمام بهذه المشكلة من مركز النظام. أصبح «بلد الأطنهار» في منطقة مضطربة بفعل الفوضى الإيرانية، قاعدة المساندة الاستراتيجية المثلى للولايات المتحدة²⁵ ورابع المنفعين من المعونة الخارجية التي اعتمدها الكونجرس، علاوة على أنه الوسيط الذي لا يبيله عنه ما سيصبح فيما بعد

المقاومة الأفغانية. قدرت تلك المعونة في 1982 بستمئة مليون دولار قادمة من الولايات المتحدة ومقدار مساوٍ نابع من البلاد العربية في الخليج²⁶. نشطت تلك التدفقات المالية الاقتصاد وضمنت لنظام ضياء الحق أرضية صلبة. ترتب على ذلك أن انفجر الإجرام الطفيلي الذي أخذ يعيش عائلة على المعونة، وغضب الجميع عنه الطرف طوال فترة وجود الروس في أفغانستان، إلا أن أثاره المدمرة سفتحت الأبواب لكافة الانحرافات اعتباراً من نهاية ذلك العقد. مثال ذلك حملات الأسلحة الخفيفة التي وردتها الـ CIA بكميات هائلة إلى ميناء كراتشي، تزود بها السوق المحلي (فجعل من تلك المدينة إحدى أكثر المدن عنفاً على مستوى العالم) قبل أن تصل إلى الطريق الذي ينتظرها فيه أصحابها الرسميون. في طريق العودة كانت الشاحنات تعود محملة بالهيريون المستخرج من الأفيون المزروع في أفغانستان أو في «مناطق القبائل»²⁷ على الحدود الباكستانية ليتم تصديره من كراتشي. شكلت الأطماع والمكاسب الهائلة الناجمة عن الهوامش الإجرامية للمعونة الأمريكية والعربية للمقاومة أحد أهم الأسباب القلق البالغ للولايات المتحدة ومن بعدها الدول العربية بعد الانسحاب السوفيتي، عندما قامت بعض المجموعات، الخارجة عن سيطرتها والمسلحة تسليحاً يفوق احتياجاتها وممولة من كافة أنواع التهريب المحلي، بنشر الجهاد حيثما ينع لها على مستوى الكوكب كله.

كانت المعونة العربية، وهي لم تكن تخضع لنفس القيود الحكومية والقانونية التي تنقيد بها الولايات المتحدة، تأتي من عدة مصادر عامة وخاصة، بغض النظر عن تأثيرها الدعائي الذي كان يهدف إلى محاصرة تصاعد قوة إيران الخومينية داخل المجال الإسلامي العالمي؛ كانت تلك المعونة تثير مشاكل حساسة متعلقة بالتنسيق والتخصيص. كانت ثلاث هيئات سعودية تشكل أهم قنوات الاتصال هي المخابرات السعودية بقيادة الأمير تركي الفيصل، ولجنة الدعم الخاصة التي يشرف عليها الأمير سلمان حاكم الرياض والرابطة الإسلامية العالمية²⁸. كان من الضروري لكي تصل المعونة إلى أصحابها على النحو الأفضل بالنسبة للمناحين وسط منطقة مفتوحة لكافة أنواع الاختلاس والتهريب، الإستعانة بأفراد مؤتمنين موجودين على الساحة. في هذا السياق قامت طلائع المتطوعين العرب بأولى زياراتهم إلى العالم الباكستاني الأفغاني،

ولم يكونوا عارفين به جيداً من قبل؛ كانوا في البداية يؤدون دور مراسلي الهلال الأحمر السعودي والمنظمات الإنسانية الإسلامية التي ظهرت في تلك الوقت أمام المنظمات غير الحكومية الغربية ذات الأهداف الإنسانية. ثم بدعوا تدريجياً وبشكل متصاعد يأتون، في منتصف العقد، كمناضلين للجهاد أو على الأقل للتدريب على الأسلحة أو إطلاق بعض أعيرة نارية على الجنود السوفييت.

كانت الشخصية المحورية لما سُمي بعد ذلك «العرب الأفغان» خلال عقد الثمانينيات الأستاذ الجامعي الفلسطيني عبد الله عزام، عضو جماعة الإخوان المسلمين. كان يتولى الاتصال بين تلك التيار والمصالح السعودية والوهابية، وعقد الصلة من الناحية المذهبية بين القضيتين الأفغانية والفلسطينية. كما شارك فكرياً في وضع تلك الأخيرة داخل منظور إسلامي في الوقت الذي انفجرت فيه الانتفاضة في الأراضي المحتلة في ديسمبر 1987. وكان أخيراً أهم الممثلين المعاصرين للجهاد ناشراً مفهوم النضال الإسلامي المسلح الذي طوره في التسعينيات أكثر النشطاء راديكالية والذي تمثل الجماعة الإسلامية المسلحة (GIA) الجزائرية أكثر حالاته استحقاقاً.

ولد عبد الله عزام²⁹ في شمال فلسطين في 1941 بالقرب من جنين ودرس الشريعة في دمشق فيما بين 1959 و1966، انضم للإخوان المسلمين وهو في الثامنة عشر من عمره ثم أصبح ممثلهم داخل الجامعة السورية عام 1960. كان من أندر الإسلاميين الذين انخرطوا في النضال المسلح ضد الدولة العبرية بعد أن شارك في الحرب العربية الإسرائيلية عام 1967 على حين كان الإخوان المسلمون يفضلون العمل الخيري والاجتماعي على حساب النشاط المسلح. في عام 1970 - عام سبتمبر الأسود بالنسبة لمنظمة التحرير الفلسطينية في الأردن قطع صلاته بالمنظمة الفلسطينية³⁰ لأنها وجهت قواتها ضد الملك حسين بدلاً من توجيهها ضد إسرائيل. واصل دراساته في الأزهر ونال فيها درجة الدكتوراة عام 1973 وأصبح أستاذاً للشريعة في جامعة الأردن مع إشرافه على قطاع الشباب في الإخوان المسلمين. سافر بعد طرده من الجامعة³¹ بعد ذلك بوضع سنوات إلى العربية السعودية حيث قام بالتدريس في جامعة الملك عبد العزيز بجدة. وكان من تلاميذه الشاب أسامة بن لادن - الذي كان مصيره أمامه مفتوحاً

على مصراعيه. فى الوقت ذاته انضم إلى الرابطة الإسلامية العالمية وتولى فيها مسئولية التعليم. يقول مجلوه من كتاب سيرته التى ظهرت بعد اغتياله أنه قد قابل بعض الحجاج الأفغان فى مكة عام 1980 وقد تأثر برواياتهم و«شعر أن القضية التى ظل يبحث عنها لمدة طويلة كانت هى قضية الشعب الأفغانى» - وأعرب ما يشد الانتباه إلى ذلك التعبير هو أن عبد الله عزام بصفته فلسطينياً كان فى الواقع صاحباً لما أُعتبر أهم وأسمى القضايا العربية. هذه الأخيرة كانت فى بداية عقد الثمانينيات قد فقدت الكثير من جانبيتها وخاصة فى نظر هذا الناشط الإسلامى: أصبحت الانعطافة على طريق الدخول فى العمل بجانب الأفغانين فى جهاد مقدس، هى التى ستسمح له بإعادة التفكير فى النضال الفلسطينى عبر ذلك المنظور. مصادر أخرى ترى أن الرابطة الإسلامية العالمية هى التى أرسلته إلى إسلام أباد للتدريس فى الجامعة الإسلامية الدولية³² وكانت قد فتحت أبوابها عام 1980 وهى التى كانت تشارك الرابطة فى تمويلها وكانت كوارها من الإخوان المسلمين. فى عام 1984 استقر به المقام فى بيشاور حيث شارك عام 1985 فى تأسيس مجلس التنسيق الإسلامى الذى جمع نحو عشرين منظمة عربية «إسلامية»³³ لمساندة المقاومة الأفغانية تحت إشراف جمعيتى الهلال الأحمر السعودى والكويتى وهما أهم مصادر مبلغ المئتين مليون دولار سنوياً والتى تتشكل منها المساعدة العربية للمقاومة. اعتبرته المؤسسة الحاكمة السعودية محاوراً موثقاً فيه وكان له بطمه الوفير تأثيراً قوياً على «الجهاديين» الذين تختلف درجات الوثوق فيهم بعد أن بدأوا يصلون بأعداد كبيرة فى منتصف العقد. ولكى يستقبل عزام ويجند وينظم هذا الوسط أقام فى عام 1984 مكتب خدمات المجاهدين³⁴. فى ديسمبر من ذلك العام ظهرت الطبعة الأولى من المجلة التى يرأسها: الجهاد، باللغة العربية وثمنها يدفع بالدولار أو بالريال السعودى وتطالب العالم العربى بمساندة قضية أفغانستان. علاوة على أبناء الجبهة كانت صفحاتها تضم نصوصاً عقائدية وافتتاحيات عبد الله عزام. وكان يعاد طبع تلك الأخيرة فى كتيبات تتشعب فى كافة أنحاء العالم المتحدث بالعربية، ثم تترجم جزئياً إلى اللغات المحلية وإلى الإنجليزية وكانت تمون موقفاً على الإنترنت³⁵ بالمواد التى تعمل على نشر أفكار كاتبها داخل التيار الإسلامى الدولى.

ما كان يهم عبد الله عزام في المقام الأول هو إثبات أن الجهاد في أفغانستان هو فرض عين على كل مسلم، وهذا هو الموضوع الرئيسي الذي يتناوله في أكثر كتيباته شهرة المسمى «الدفاع عن أراضي المسلمين أهم فروض الأعيان»³⁶. وهو يعود في ذلك إلى سلطة ثمانية من العلماء الذين أصدروا فتاوى بهذا المعنى بداية بالشيخ ابن باز، الذي أصبح فيما بعد مفتي العربية السعودية، وآخرين من الوهابيين والإخوان المسلمين مثل الموري سعيد حوا أو المصري صلاح أبو إسماعيل. من واجب كل مسلم أن يشارك في ذلك بالعمل وبالنفق³⁷. ذلك لأنه في حالة «دخول الكفار بلدة من بلاد المسلمين، ففي هذه الحالة اتفق السلف والخلف وفقهاء المذاهب الأربعة والمحدثون والمفسرون في جميع العصور الإسلامية أن الجهاد في هذه الحالة يصبح فرض عين»³⁸. هنا يختلف عبد الله عزام مع الذين يعتبرون ذلك «فرض كفاية»، والذين يلقون بتلك المهمة على عاتق أولى الأمر من السياسيين الذين ينصحون المسلمين بعدم السفر إلى أفغانستان ويعتبرون أن «التعليم اليوم مفضل على الجهاد»³⁹.

هكذا أصبح من واجب كل مؤمن أن يشارك معنوياً أو مالياً في الجهاد الأفغاني وعدم فعل ذلك يعتبر معصية كبرى⁴⁰ وعلى كل مسلم يشعر بأنه قادر على ذلك أن يشارك بالسلح دون استئذان من أحد «ولا حتى من الإمام إن كان موجوداً»⁴¹. بناءً عليه فليس من حق القادة «الكفار» لبعض البلاد المسلمة الاعتراض على ذلك. ليست أفغانستان سوى المثال الأول لأرض إسلامية اغتصبها الكفار ويتعين استعادتها بالجهاد: «وفرض العين لا ينتهي في أفغانستان بانتصارها بل ويبقى الجهاد فرض عين حتى تعود آخر بقعة كانت إسلامية إلى يد المسلمين وتحكم بالإسلام مرة أخرى، فإمامنا فلسطين وبخارى ولبنان وتونس وإريتريا والصومال والفلبين وبورما واليمن الجنوبية الشعبية وغيرها (عد ما استطعت) طشقند، الأندلس...»⁴² «إننا نرى البدء بأفغانستان قبل فلسطين، لا لأن أفغانستان أهم من فلسطين، بل فلسطين هي قضية الإسلام الأولى وقلب العالم الإسلامي وهي الأرض المباركة.»⁴³.

تدخل هذه الأقوال لعبد الله عزام في إطار تراث مبدأ الجهاد في الإسلام كما جرى تحديده في العصور الوسطى وعلى وجه الخصوص على يد مفكرى المذهب الحنبلي - ولا سيما ابن تيمية الذي يرجع إليه عزام كثيراً. لا تعد هذه

الأقوال تجديدًا في المحتوى وإنما التجديد يأتي من خلال وضعها داخل السياق العام. كان بعض الكتاب الإسلاميين الآخرين المعاصرين قد نادوا بالجهاد قبله ولكن لم يكن لذلك سوى أثر بلاغي، ذلك لافتقار المساحة في ذلك الوقت لجماهير من المؤمنين لتفعيله. لم يكن للجهاد لتحرير القدس على سبيل المثال سوى الرداء الديني الذي تنتشر به الحرب ضد إسرائيل والتي كانت الدول العربية في خط المواجهة (وبمقدار أقل منظمة التحرير الفلسطينية) تتحكم فيها طبقاً للمقتضيات السياسية أو الوطنية دون أن يقابل ذلك أى حركة شعبية حتى قيام انتفاضة ديسمبر 1987. إلا أن دعوة عبد الله عزام تتم في سياق مختلف تماماً، لأن ما يدعو إليه كان له تأثير فوري. كان حديثه موجهاً إلى نشطاء قدموا من كافة أنحاء العالم الإسلامي وبخاصة من العرب (تتراوح التقديرات بين ثمانية آلاف وخمسة وعشرين ألفاً⁴⁴) جاءوا بدافع شخصي دون ما سيطرة من أى دولة عليهم وأتيح لهم الأسلحة ومعسكرات التدريب. كان يحيط الكثيرون بعزام وشوهد كثيراً بصحبة الشيخ عمر عبد الرحمن الذي كان يسافر كثيراً إلى بيشاور ابتداءً من عام 1985 ليحث المحاربين العرب على القتال وكان يحث على الجهاد في مواظله إلى جانب عزام؛ كل ذلك كان يجرى بتشجيع من المخابرات الأمريكية CIA والدبلوماسيين السعوديين⁴⁵.

إذا ما جئنا للوقائع نجد أن العرب، لم يشاركوا فيما يبدو إلا قليلاً في المعارك ضد الجيش الأحمر⁴⁶. ويبدو أيضاً أن عملياتهم العسكرية تمت على وجه الخصوص بعد انسحاب القوات السوفيتية في فبراير 1989 وكثيراً ما ثار حولها الجدل. ففي الشهر التالي أثناء حصار مدينة جلال آباد دافع صيت فرقة عربية لأنها عملت تقطيعاً وتقطيعاً في مسجونين أفغان «ملحدين» ووضعهم داخل صناديق مما أثار الجحش في صفوف المجاهدين الأفغان⁴⁷. كان السفر إلى بشاور بالنسبة لهؤلاء «الجهاديين» الدوليين أولاً فرصة للتعود على المعارك والتشنة الاجتماعية داخل الشبكات الإسلامية، وبعد ذلك، بالنسبة لبعضهم، لتوجه أكثر راديكالية على يد نشطاء «أكثر تطرفاً» من الدعاة السعوديين. في منتصف الثمانينيات كانت «صياحة الجهاد» تنظم رحلات للشباب السعودي الثرى لقضاء عدة أسابيع في معسكرات صيفية Summer Camp يتخللها اختراق الحدود مع أخذ صور تذكارية. كانوا أحياناً يقابلون مندوبي المنظمات

الخيرية الأوروبية التي كانت تحظى بنفورهم الشديد. ثم جاء دور شباب ناشطين إسلاميين من الأوساط الشعبية، شرقيين ومغاربة بل وشباب عرب من مواليد أوروبا الذين يقطنون الضواحي الباريسية⁴⁹ حيث أمضوا هناك بضعة أسابيع من الجهاد كان الهدف منها تدعيم انتمائهم للقضية ولتقوية شكيמתهم قبل أن يعودوا إلى بلادهم تحيط بهم حالة التجربة وهم على استعداد للكفاح ضد حكاهم من الكفار⁵⁰. وأخيراً بدأ بعض النشطاء المتحمسين ومنهم من كان قد سبق سجنه في بلاده (مثل عدد كبير من الإسلاميين المصريين الذين أدينوا بعد اغتيال السادات في أكتوبر 1981 ثم أفرج عنهم بعد انقضاء مدد عقوباتهم ابتداء من 1984) بدعوا يتجمعون في بشاور. وقد سهل من وجودهم هناك تعاطف بعض فاعلي الخير من العرب المستقلين، وفي الوقت ذاته كان لا يضايق الدول التي أصدرت عليهم أحكام الإدانة والسجن أن تراهم، يبتعدون عنها إلى الجبال الأفغانية. ولما كانوا متعلمين ويحسنون التحدث باللغة الإنجليزية أحياناً واستخدام آلات الكمبيوتر فقد كانوا من المتعاملين المفضلين مع المخابرات الباكستانية والأمريكية. كان الشاب أسامة بن لادن رمزاً من رموز «الجهاد» القادم من البلاط السعودي، فهو أحد أبناء أسرة من كبار مقاولي الأشغال العامة في العربية السعودية والخليج ولم تكن حماسه المفرطة تثير قلق لا الحكومة الملكية التي كان يرتبط معها بعلاقات عمل ولا الأجهزة الأمريكية التي كانت ترى فيه رجلاً من أصول عريقة وحليفاً لها في النضال ضد الشيوعية.

بعد الانسحاب السوفيتي من أفغانستان في فبراير 1989 خفضت الولايات المتحدة من قيمة مساعداتها للمقاومة التي أثبتت أنها غير قادرة على قلب النظام الحاكم في كابول، وكان يقوده، منذ نوفمبر 1987 محمد نجيب الله رئيس المخابرات الأفغاني السابق ((الخاص) KHAD). وكان من آثار الهزيمة الشيوعية التي انهارت إمبراطوريتها في العام ذاته في الديمقراطيات الشعبية في أوروبا الشرقية والتي تآكدت باختفاء الاتحاد السوفيتي بعد ذلك في ديسمبر 1991، أن تم سحب المسألة الأفغانية من جدول أعمال الاستراتيجية الأمريكية. بالنسبة للعربية السعودية لم تعد المناقشة الإيرانية لها داخل المجال الإسلامي العالمي تمثل الخطر ذاته الذي كان لها في بداية العقد: ففي يوليو 1988 اضطر آية الله الخميني إلى وضع حد للحرب مع العراق، وكانت بلاده منهكة ومواطنوه لم يذهبوا إلى مكة لأداء الحج بسبب عدم قبوله النسبة التي فرضت عليه. ولم يعد

يوجد فى بشاور «مقاتلون من أجل الحرية» يعتد بهم من وجهة نظر واشنطن. بعض من أعضاء الكونجرس عبروا عن قلقهم إزاء الأبعاد التى اتخذتها تجارة اليهوديين وتورط مسئولين من المجاهدين فيها. واعتبر كل من حكمتيار وسياف من «المتطرفين»، مثلهم مثل نجيب الله، وحرّموا من التسليح الأمريكى. من جهة الدول العربية، بدأت الأصوات ترتفع تعبر عن قلقها من غزو كابول على يد مجموعات إسلامية لا سيطرة عليها تحالفت مع نشاطه تدعمت قوتهم بسبب وجودهم فى المنفى فى بلد الجهاد. فى هذا السياق من الشد والجذب الذى أحاط بالمقاومة التى انتهكتها الانقسامات الداخلية - اغتيل عبد الله عزام فى 24 نوفمبر فى حادث لم تتضح أبعاده بعد. اختفى حامل مشعل الجهاد فى اللحظة التى رأى فيها بعض الذين ساندوه فى العالم الإسلامى أن المعركة بعد خروج الروس قد انتهت.

ومع ذلك زادت العربية السعودية والأجهزة الباكستانية من دعمها لحكمتيار دون أن تستطيع حكومة بناظير بوتو، الاعتراض على ذلك وكانت قد وصلت إلى الحكم بعد وفاة الجنرال ضياء الحق فى أغسطس 1988 وكانت تناهض هذا الحليف الأفغانى لعدوتها الجماعة الإسلامية التى أسسها السودودى. إلا أن الصراعات بين المجاهدين والتحسينات القوية التى استولى عليها القائد مسعود فى شمال شرق أفغانستان وجعلته أهم منافس لحكمتيار، بالإضافة إلى أن مقاومة نظام نجيب الله لم تسمح لرئيس الحزب الإسلامى بالاستيلاء على كابول وإقامة دولة إسلامية، تكون صديقة للسعودية وعميلة لباكستان. انقسمت الأراضي الأفغانية إلى عدة قطاعات يسيطر عليها قادة ينتسبون بطريقة أو بأخرى لحزب من الأحزاب، ولكنها شديدة التمسك بقاعدتها العرقية أو القبلية، العديد منهم يعيش على زراعة القنب وعلى تجارتي الأفيون والسلاح. وفى عام 1990 كانت الفتنة فى صفوف المؤمنين تحل كل يوم محل الجهاد. كان هذا هو السياق الفوضوى السائد عندما غزا صدام حسين الكويت فى الثانى من أغسطس، مفتتحاً العملية التى ستؤدى إلى حرب الخليج الثانية وبالنسبة للعربية السعودية ستؤدى إلى أخطار أشد من التحدى الإيرانى لهيمنتها على الإسلام الدولى. وقف حكمتيار وقواته وجزء هام من «الجهاديين» العرب قلباً وقالبا ضد الرياض - منقلبين على أكبر راع لهم - وهو ما أدى مع الوقت إلى دق نعلوس الخطر بالنسبة للجهاديين «المحدثين» فى أفغانستان وفتح الطريق أمام الطالبان من جهة وإلى تزايد أعداد «الجهاديين» العرب فى العالم من جهة أخرى.

« بيزنس إسلامي » وهيمنة سعودية

كانت العربية السعودية تسعى إلى جعل نفسها الراعى الرسمي لـ «الجهاد» فى أفغانستان، وذلك بتحديد أكثر المجموعات راديكالية داخل التيار الإسلامى، من طلبة ومتقنين أو شباب فقير من الحضر تراودهم أحلام القيام بثورة ما. فكان عليها - حتى تدعم هيمنتها على الإسلام العالمى - أن تحتفظ لنفسها أيضاً برباط خاص مع البورجوازية والطبقات الوسطى المتدينة. النظام الملكى السعودى، بصورته الأسرية والقبلية - التى يحدد فيها النسب والمولد شروط الوصول إلى السلطة والثروة الطائلة التى أتت بها بعد 1973 الدخول البترولية - يعرض نفسه فى الواقع للانتقادات التى توجهها له الشرائح الاجتماعية التى «لا حسب لها ولا نسب». الأوساط الإسلامية التى ليست على وفاق مع قادة الرياض تصف الأمراء السعوديين بأنهم كسالى وغير أكفاء، منغمسون فى الترف والملذات وكافة النشاطات اللا أخلاقية (سكر وعريضة وإباحية الخ.) التى يدينها الدين، محولينه بذلك إلى رياء. نلتقى هنا مع الموضوعات الكلاسيكية المعهودة للنقد البورجوازى ضد العاهل الشرير وهو النقد المنتشر فى كافة الحضارات، إلا أن المرجعية الأخلاقية المشار إليها فى هذا السياق هى المعيار المقدس للقرآن.

النظام المصرفى والمالى الإسلامى هو الصلة المفضلة التى تربط بين الأرستقراطية القبلية فى شبه الجزيرة العربية صاحبة الدخل البترولى، تلك «المنحة الإلهية»، والطبقات الوسطى المتدينة فى العالم الإسلامى، فقد سمح بإدخال هذه الطبقات فى شراكة اقتصادية وفى الوقت ذاته مكافأتها على تدينها. دعم ذلك فى أن واحد الريادة السعودية على جماعة المؤمنين والمكانة السياسية

للبورجوازية المتدنية في كل بلد مسلم مع ربطها بالحكم الملكي الوهابي. أراد التمويل الإسلامي، بإعلانه عن بُعده الخيري والاجتماعي بإعادة توزيعه لأموال الزكاة¹، (الصدقة الرسمية) وتمويله لصغار رجال الأعمال والمزارعين والتجار الذين لا قبل لهم بالوصول إلى النظام المصرفي التقليدي، أن يصبح عامل تماسك وإمماج اجتماعي، وأن يشترك بهذه الطريقة في نشر تصور مثالي لمجتمع تتحلى فيه البورجوازية المتدنية بشرعية أخلاقية. أخيراً، كان ظهور ذلك النوع من التمويل مرتبطاً برباط لا ينفصم مع المنظمات الإنسانية الإسلامية التي واكبته في الظهور على الساحة: فبصفتها المتلقية الرئيسية - تحت بند العمل الخيري - للدخول «غير الحلال» للبنوك الإسلامية²، فهي تسمح لتلك المصارف بالعمل «في تطابق مع الشريعة» وبأن تبرر أعمالها أمام المودعين المتدينين.

يتضمن هذا النظام المالي مجالين متباينين، وإن كانا يشتركان في فكرة واحد. المجال الأول هو آلية لإعادة توزيع جزئي للدخل البترولي بين الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي، من خلال المصرف الإسلامي للتنمية الذي بدأ أعماله عام 1975. سبق أن رأينا في الباب السابق كيفية دعم هذا المصرف للتضامن الإسلامي (والتبعية له أيضاً) بين الدول الأعضاء الفقيرة في أفريقيا وآسيا والغنية المصدرة للنفط³. أما المجال الآخر فهو مجال المستثمرين والمودعين من الأفراد. وقد أدى ذلك - بعد إجراء بضع تجارب عليه في مصر - إلى تأسيس بعض المصارف التجارية الإسلامية بدأ ظهورها في دبي في ذات العام 1975. تلت ذلك مرحلة إضافية بإنشاء شركات مهيمنة (هولدنجز) عابرة للأوطان متعددة الجنسيات: دار المال الإسلامي DMI، التي أعلن تأسيسها الأمير محمد الفيصل آل سعود، ابن المرحوم الملك فيصل عاهل المملكة العربية (الذي اغتيل عام 1975)، ومجموعة البركة التي أسسها في عام 1982 الملياردير السعودي الشيخ صالح عبد الله كامل. بخلاف نشاطاتها المصرفية تعتبر هاتان المؤسستان شركات استثمار رؤوس أموال. ويعتبر عقد الثمانينيات الذي عرف بالتوسع الحقيقي للنظام المالي الإسلامي، عرف أيضاً تنوع استثماراته. تمبت أسلمة البنوك بقرارات سيادية من الدولة في بلاد ثلاثة -باكستان وإيران والسودان- وظلت مؤمنة في إيران. فيما عدا ذلك ظلت الأمور تتم بمبادرات

خاصة في الأساس. وقد أمكن التعرف في عام 1995 على مائة وأربع وأربعين مؤسسة مالية إسلامية في العالم⁴ منها ثلاثة وثلاثون مصرفاً حكومياً وأربعون خاصاً وواحد وسبعون شركة استثمار.

من الناحية العقائدية يعتمد التمويل الإسلامي على مبدأ أساسي هو تحريم النسبة الثابتة للفائدة على أساس أنها تطابق الربا المحرم في القرآن⁵. ومع إن كافة علماء الدين متفقون على تحريم الربا - الذي يعتبر إنما أشد سوءاً من الزنا مع الأم ذاتها - فإنه لا يوجد إجماع تلم على تماثل الربا مع النسبة الثابتة للفائدة: تميّز عدة فتاوى أصدرها رجال دين عظام - آخرها كانت من شيخ الأزهر⁶ بين الصيغتين وتجعل العمليات البنكية المعروفة شرعية في أعين المؤمنين الحقيقيين، بشروط معينة. إذا كان تحريم نسب الفائدة الثابتة يُرد إلى تحريم الربا من باب الاستسهال في التفسير العقائدي، فأساسه الفلسفي يعود إلى اعتبارات أخرى: التحديد المسبق لنسبة ثابتة يعتبر تحزوا من مخاطر المستقبل وبذلك ينسحب المرء من أمام المشيئة الإلهية والتي تتمثل في التعبير العربي للشائع: إن شاء الله. مثل هذا التحريم ينسحب أيضاً على التعامل مع التأمين - إذ إنه يحمي المرء من المخاطر المرتبطة بالحوادث والكوارث التي يسببها الله حسب مشيئته⁹.

لما كان الاقتصاد الحديث يعمل على أساس نسبة الفائدة وعلى التأمين، وهما شرطاً للاستثمار الإنتاجي، فقد اجتهد عديد من رجال القانون الإسلاميين لإيجاد «هول» تسمح باللجوء إليهما دون أن يكون في ذلك شبهة تحريف العقيدة⁹. ازدادت أهمية المحاجة، بقدر ما تعاظم دخول دول العالم الإسلامي في الاقتصاد العالمي، فراحت تستصدر الفتاوى من علماء الدين لتجتنب مدخرات المؤمنين الذين يخشون أن تكون دخولهم من الإيداعات ذات نسب الفائدة الثابتة تودى بهم حتماً إلى جهنم.

مثل تلك السياسة التي تبحث عن توفيق لأوضاعها مع العصر وهي كلفت سائدة أصلاً حتى السبعينيات، أخلت مكانها لسياسة أخرى تعيد تنشيط التحريم المطلق لنسب الفائدة وتعمل على إخضاع الاقتصاد العصري لمعايير الشريعة، بعد أن سادت عملية إعادة الأسلمة ابتداء من تلك الفترة في المجالات السياسية

والثقافية. من وجهة النظر الفنية، يقوم هذا النظام المالي الإسلامي «المستمد» على مبدأ أساسى: كل نسبة فائدة ثابتة محرمة وكل ربيع (أو خسارة) لأى استثمار يكون بحسب المخاطرة التى اتخذت بداية¹⁰. احترام هذا التحريم يقوم عليه - فى عصر عولمة النظام المصرفى - مجلس رقابة مشكل من علماء الدين¹¹، أو «المجلس الشرعى» الذى يتحقق من شرعية المعطيات المصرفية، ويُخرج من الميزانية العمليات التى تلوثها نسب الفائدة ويخصصها للأعمال الخيرية الصالحة مثل التى تقوم بها المؤسسات الإنسانية.

مرحلة تكوين «المالية» الإسلامية عرفت خلال الستينيات تطورين متوازيين أعيد دمجهما بعد ذلك فى دينامية جديدة. على المستوى النظرى نشر آية الله الشيعى العراقى باقر الصدر عام 1961 (الذى اغتاله نظام صدام حسين فى إبريل 1980) كتاباً بعنوان «اقتصادنا» دافع فيه عن نظام اقتصادى حديث يقوم على مبادئ الإسلام وحدها فى فترة كانت البلاد المسلمة داخلة جميعها فى النظام الرأسمالى العالمى أو أنها كانت تشارك، بالنسبة للبعض منها، فى النظام الاشتراكى بقيادة الاتحاد السوفيتى، دون أن تعلن عن خصيصه اقتصادية ما. بالنسبة للصدر يعتبر الاقتصاد الإسلامى جزءاً لا يتجزأ من الدولة الإسلامية التى كان يناضل من أجلها، مكرراً بذلك التصورات السياسية لسيد قطب والخومينى. من هذا المنظور تم تصور الاقتصاد الإسلامى على أنه قطبة مع العالم غير الإسلامى وأصبح له منظره الخاص¹². ولكن، وكما يحدث فى السياسة عادة، فإن تعجيلها تأجل إلى أن تجمعت الشروط الموضوعية للسماح بقيامها - وهى فى تلك الحالة: توافر سيولة البترودولارات بعد 1973. ومن جهة أخرى قام عالم اقتصاد مصرى - أحمد النجار - ببعض تجارب مجردة من أى طابع أيديولوجى ولكنها تبحث عن وسيلة لجذب كتلة المدخرات التى يحتفظ بها هؤلاء الذين لا يتقون فى بنوك الدولة، إلى الدورة الاقتصادية؛ فأنشأ فى عام 1963 صندوق إخبار ريفى فى ميت غمر فى دلتا النيل. يطبق فيه المبادئ الاقتصادية الإسلامية دون أن يعلن ذلك صراحة حتى يتفادى غضب عبد الناصر، فكان يبرز الطابع الاجتماعى لمشروعه؛ ولما لم يكن يطبق نظام الفوائد فقد أثر فى الناس البسطاء الذين بقوا خارج الشبكة المصرفية الرسمية المؤممة. توصل إلى جذب مدخراتهم وإلى تمويل مشاريع سمحت لبعضهم فى

الارتقاء بوضعهم الاجتماعى. أكثرهم فقرا كان يستفيد من قرض حسن بلا فوائد على أساس إيداعاتهم فى حسابات جارية غير مكافئة. أما المدعون الأكثر أهمية الذين يريدون استثمار أموالهم، فقد كانوا يشاركون فى المضاطرة (ربحاً أو خسارة) التى تقوم بها الشركات التى يمولها الصندوق¹³. وأخيراً حدد الصندوق قيمة للزكاة بـ 2.5% من رأس المال، مخصصة لمساعدة المحتاجين¹⁴.

أوقفت الدولة التجربة عام 1968 على الرغم من المبالغ الهامة التى تم جمعها بسبب مشاكل خاصة بإدارة الصندوق ومازالت تلك التجربة تذكر على لسان المصرفيين الإسلاميين الذين يريدون التأكيد على جانبها الاجتماعى والشعبى. فى عام 1972 أنشأ السادات - بعد أن كان قد أفرج عن قادة الإخوان المسلمين من السجون - بنك ناصر الاجتماعى الذى كان يقدم قروضاً بدون فوائد وكان يجمع ويعيد توزيع الزكاة للمحتاجين. هو بالفعل مصرف إسلامى لم يعلن عن نفسه بهذه الصفة (بل ونسب نفسه لعبد الناصر) وكان يخدم الدولة التى كانت تديره بتدخلها فى المجال الخيرى والدينى. فكانت تعمل بذلك على أن تسحب السيطرة على هذا المجال من أيدي الحركة الإسلامية التى كانت قد جعلت منه أحد مجالات نشاطاتها التى تحظى بالأولوية لتجذب إليها وتجذب بواسطته إليها المتعاطفين والنشطاء¹⁵.

ترتبط الانطلاقة الحقيقية للتمويل الإسلامى المعاصر - وعلى الرغم من أنه يعلن انتمائه لمثل عليا اجتماعية ودينية - بظاهرة مختلفة عن تلك تمام الاختلاف: وهى إعادة تدوير المن البترودولارى داخل النظام البنكى، وهو يمثل أموالاً هائلة الحجم تمتلكها البلاد المصدرة للنفط منذ انفجار الأسعار الذى تلا حرب أكتوبر 1973¹⁶. فى الأعوام التالية على هذه الحرب وجنت تلك البلاد نفسها مستحوذة على كتلة ضخمة من السيولة المالية تعتبر تنقذات مالية لا سابقة لها، تسمح بظهور طبقة مسلمة متوسطة عابرة للأوطان وجديدة، من التدين معظم أفرادها أثناء إقامتهم وإثرائهم فى بلاد الأسر المالكة البترولية، وكانوا يبحثون عن نظام استثمارى لمخدراتهم يضعهم بعيداً عن المصادر والتأمينات ووسائل الاستيلاء الأخرى التى يشكون أن البنوك الرسمية فى بلادهم الأصلية - خاصة إذا كانت تحت سيطرة الدولة - تقوم بتدبيرها فى

الخفاء. كان الكثيرون منهم أيضاً يودون إبداع مبالغ في مشاريع مجزية جداً حتى وإن كانت فيها مخاطرة، بعد إشباع رغبتهم الاستهلاكية. وكانوا أخيراً مستعدين لمساندة نظام بنكي خاص ليست له حدود دولية يتناسب مع هويتهم الاجتماعية المتبعة بين بلدهم الأصلي وبلد إتراءهم. عرفت البنوك الإسلامية كيف تلبي هذا الطلب المالي غير المسبوق بالطريقة المناسبة: فقد قامت في آن واحد بتدعيم موقف هذه الشريحة الاجتماعية الجديدة التي شكلتها إبداعاتها ثم جعلت منها طبقة متوسطة متدينة مخلصه للمصالح السعودية ومعتمدة عليها.

يتفق بنك فيصل الإسلامي في مصر الذي تأسس عام 1977 مع هذا الرسم التصوري: إذ يديره أمير سعودي، ابن الملك فيصل، الذي أطلق عليه ذلك الاسم ليؤمن المودعين والمخبرين المتدينين على أموالهم. ووضع حداً أدنى للإبداع مانتي دولار وهو مبلغ كان يمثل في ذلك الوقت عدة أضعاف المرتب الشهري لأستاذ جامعي مصري، مما يعني أن المستهدف الأول كان أصحاب العملات الصعبة الذين يريدون استثمار مدخراتهم طبقاً للشريعة أي «المهاجرين». يمتلك رأسمال البنك بنسبة 49% تجمع من كبار العائلات السعودية - ومنهم أسرة بن لادن- كما أن البنك يحظى بمساندة المؤسسة الدينية المصرية وبخاصة الشيخ شعراوي، الداعية الأكثر حضوراً على شاشات التلفزيون وكذلك أكثر قادة التيار الإسلامي البورجوازي بريقاً، وبعض رجال الأعمال والمقاولين المرموقين ذوي العلاقة بالسلطة. بفضل تلك المساندات المتعددة ظهر البنك بوجه متدين جداً، حظى بفضله بثقة طبقة كاملة من المودعين المحتملين، جذبهم أيضاً طعم الربح. قدم البنك ربحيات أعلى من البنوك التقليدية، بتفضيله العمليات قصيرة الأجل في القطاعات ذات الدخل السريع التي تمول الاستهلاك، في وقت كان هذا الأخير يتطور بفضل الانفتاح الاقتصادي والعائدات البترولية بل وبفضل المضاربات على المعادن النفيسة. في النصف الأول من الثمانينيات عرف هذا الاقتتان بالإبداعات الإسلامية ازدهاراً كبيراً وترتب عليه إنشاء نحو مائة شركة إسلامية لتوظيف الأموال تدر أرباحاً سنوية تصل إلى نحو 25%. الكثير من تلك الشركات نشأ في أوساط تجار العملة في «السوق السوداء» وكانت على دراية بطرق الالتفاف حول السيطرة البيروقراطية، لتحقيق لنفسها عمليات مربحة للغاية. أخذت تجمع مبالغ ضخمة، مازجة بين جاذبية

المكاسب المرتفعة والضمانات الدينية التي يقدمها لها علماء دين كانت تعينهم لديها لإصدار الفتاوى التي تندد بالبنوك العادية وتمتدح شركات الاستثمار الإسلامية.

في مصر حظيت تلك الشركات في بداية الأمر بتشجيع جانب من السلطة رأى فيها فرصة إدماج الطبقات المتوسطة المتدينة في المجتمع؛ فهي عندما تستثمر أموالها وتأخذ عليها أرباحاً كبيرة، لن تقع في براثن الانتقادات الجذرية للنظام التي يعلنها المثقفون الإسلاميون الذين أنتجوا قفلة السادات والحركات المتطرفة في السبعينيات وبدلاً من الانضمام للمعارضة ستندمج اقتصادياً وستجد مصلحتها في استمرارية نظام سياسى يسمح لها بالإثراء. ومع ذلك فاعتباراً من عام 1988 بدأت السلطة تخشى من أن القوة المالية التي اكتسبتها تلك الشركات قد تجعل منها مؤسسة لا يمكن السيطرة عليها وتصبح الوسيلة التي يستخدمها معارضوها الإسلاميون لتكوين ميزانية حربهم ضد النظام «الكافر» للرئيس مبارك. ولم تعد المساجد والمستشفيات والمستوصفات والمنشورات من «كتيب إسلامية» والنشاطات الخيرية المتعددة الممولة من شركات توظيف الأموال، ينظر إليها على أنها تعويض مقبول عن العجز الاجتماعي للحكومة وإنما أخذت على أنها جنين لدولة داخل الدولة، حيث تشترك فيها البورجوازية المتدينة مع المثقفين الإسلاميين وشباب الحضر الفقير، لهر قواعد النظام. لذلك تعرضت تلك الشركات لحملة إعلامية مناهضة لها في الصحف ذاتها التي كانت قد نشرت فيها عديداً من الإعلانات والمقابلات الصحفية مع مسؤوليها وفتاوى كبار رجال الدين الذين كانوا ينصحون المواطنين بها. تم كشف العلاقات التي كان يقيمها البعض منهم مع نشطاء متطرفين، وقامت للجمهور على أنها مؤسسات احتيالية. وتم إنذارها في النهاية لكي تعدل من بنيتها القانونية. كل هذه الإجراءات أفقنتها ثقة المودعين الذين راحوا مذعورين يحاولون سحب إيداعاتهم منها معجلين بذلك بإفلاس العديد من تلك الشركات وخاصة تلك التي كان توظيف إيداعاتها أكثر مخاطرة وأكثر مضاربة.

يوضح المثال المصري غموض العمليات المالية الإسلامية التي تتهاافت عليها وتحاول السيطرة عليها السلطة والمعارضة الإسلامية على حد سواء. على الرغم من التسهيلات التي مُنحت للبنوك في المراحل الأولى ولشركات

الاستثمار طبقاً للتشريعة، فقد رأت فيها الحكومة خطراً سياسياً متنامياً اعتباراً من 1986 على وجه الخصوص، وذلك بعد أن تم الإفراج عن معظم المحكوم عليهم في القضايا المرتبطة باغتيال السادات والتمرد في أسبوط¹⁷، وبعد تمرد بعض المجندين في الشرطة على ظروف معيشتهم السيئة مما أدى إلى سلب ونهب بعض الفنادق الكبرى القريبة من الأهرامات¹⁸. فعلى الرغم من ضمانات السياسة الاجتماعية المحافظة التي دعمتها العربية السعودية في البداية لشبكة مصرفية واقعة تحت تأثيرها، فإن توسع تلك الشبكة عن طريق شركات الاستثمار المتعددة التي يديرها أفراد لا سيطرة عليهم فتح الطريق لاستقلالية سياسية للبورجوازية المتكينة، كان في استطاعتها أن تتحول إلى معارضة راديكالية وأن تتحالف مع النشطاء المتطرفين الذين كانت تصب عندهم بعض تمويلات الشركات المتورطة، على أمل قلب النظام. هذا ما أدى إلى تدخل الحكومة لتحجيم التمويل الإسلامي، عن طريق إجراءات تشريعية اتخذت عام 1988 - وفي العام التالي أصدر مفتي الجمهورية الشيخ طنطاوى فتوى تطنن الشرعية الإسلامية للنظام البنكي المصري التقليدي الذي يقدم القروض بالفائدة.

أدى التفاعل الذي حدث بين التمويل والعمل الإسلامي السياسي دوراً هاماً في السودان المجاور لتسهيل استيلاء الحركة الإسلامية على السلطة عام 1989. كان الرئيس نميري قد سمح عام 1977 بفتح بنك فيصل الإسلامي في بلده في مرحلة كان يسعى فيها لكسر عزلة نظامه وذلك بان مارس سياسة «وفاق وطني» كان الإخوان المسلمون مشاركين فيها. بالنسبة للسلطة كانت تلك فرصة لجذب الأموال السعودية - التي كانت تمثل في البداية 60% من رأس المال¹⁹. إلا أن الإخوان هم الذين أداروا البنك، وكان بعض هؤلاء قد استقبلهم الأمير فيصل في العربية السعودية في الوقت الذي كان يطارد فيه نميري الإسلاميين في بداية السبعينيات. أحد مدرائه الآخرين أصبح فيما بعد أحد أهم شخصيات النظام وهو السيد/ الترابي بعد عام 1989²⁰. وكما فعل بنك البركة الذي تأسس بعد ذلك بقليل فلم يكتف فقط بتقديم عديداً من فرص العمل لبعض النشطاء حديثي التخرج مما سمح لهم بالارتقاء الاجتماعي عن طريق تلك الشبكة المصرفية، وإنما جذب إليه أيضاً إبداعات السودانيين المهاجرين وتجار السوق. اعتُبر هذان البنكان إحدى قلاع الحركة الإسلامية التي لم يكن لها - على عكس

مثيلاتها المصرية والجزائرية- أى قاعدة شعبية وإنما كانت تستميل معظم المساندة التي حظت بها من بين صفوف الشباب المتطم. لعب هذا البنكان دوراً محورياً فى تنظيم بنية بورجوازية متدنية صغيرة، تحالفت فى الموعد المناسب مع المثقفين الإسلاميين وبعض ضباط الجيش للاستيلاء على السلطة علم 1989 بواسطة انقلاب عسكري (وليس عن طريق ثورة ماء، لأن الشباب الفقير فى المدن لم يتحرك قط) كما سئرى فيما بعد.

توافق فى كثير من الأحيان إنشاء البنوك الإسلامية فى باكستان وماليزيا والأردن بل وفى بلاد علمانية مثل تركيا وتونس والذى حظى بتسهيلات ضرائبية مواتية للغاية كما حدث فى الحالتين المصرية والسودانية سابقة الذكر، مع أحداث دولية ووطنية. بالنسبة للعربية السعودية والأوساط السياسية والمالية للعرش البترودولارية فى الخليج، كانت فرصة لتوثيق علاقاتها مع البورجوازيات المتدنية المحلية. وبالنسبة للدول الأخرى كانت بمثابة وسيلة لاستمالتها، وإقناعها بالابتعاد عن المشاركة فى حركات إسلامية راديكالية. أما هذه الحركات الراديكالية فقد رأت فى ذلك فرصة إمكانية تكوين ميزانية حرب تخرج عن سيطرة السلطة تسمح بتمويل الإطاحة بالسلطة. وهكذا أصبحت البنوك الإسلامية أحد أهم عوامل التوسع الإسلامى فى الثمانينيات، لأن الموقف السياسى الذى اتخذته الطبقات الوسطى المتدنية كان سيتحدد طبقاً لمستقبل تلك المصارف. فقد اتخذت الطبقات الوسطى المتدنية مواقف متضاربة وفقاً لظروف كل بلد، ولكن وقيل كل شئء استخدمت ظهور هذا النظام المصرفى لى تشكل فى هيئة شريحة اجتماعية وثقافية خاصة تعمل على إسماع صوتها بطريقة مستقلة. ساهم ذلك فى إكساب المرجعية الإسلامية التى «تبرجرت» بشكل لافت خلال ذلك العقد مزيداً من الحضور والاحترام، دون أن يتضح بعد إن كانت تلك البورجوازية الجديدة مستفضل حماسها المقاتلة على مصالحها المالية الخالصة.

الانتفاضة وأسلمة القضية الفلسطينية

قام العالم الإسلامي المتمحور حول التنافس السعودي-الإيراني خلال عقد الثمانينيات بتهميش المشرق الأوسط بعض الشيء. وتحركت خطوط القوى المتصارعة نحو الشرق: عند الجبهة العراقية الإيرانية أثناء الحرب وعند باكستان وأفغانستان في سني الجهاد. أما القضية الفلسطينية التي كانت تتبلور فيها الهوية العربية وأعطتها أوضح معانيها، فقد فقدت جزءاً كبيراً من إمكاناتها النضالية وجانبتها: منظمة التحرير الفلسطينية وقد أضعفها القمع الإسرائيلي داخل الأراضي المحتلة، كما عكرت شفافية رسالتها بمشاركاتها التي لا ينجى من وراءها مجد في دهاليز الحرب الأهلية اللبنانية غداة الغزو الإسرائيلي للبنان عام 1982. أخيراً وفي ديسمبر 1983 اضطر عرفات وأنصاره مغادرة طرابلس لبنان بعد الهجوم السوري المساند لمجموعات فلسطينية معارضة تغتت ورفعت من أهميتها وجرأتها بفضل إخفاقات المنظمة.

استعادت القضية الفلسطينية الهيبة التي كانت قد فقدتها في بداية العقد مع بدء الانتفاضة في نهاية 1987، حازت حركة «تمرد الحجارة» شعبية إذ أوقفت الشباب الفلسطيني الأعزل ضد جيش الاحتلال الإسرائيلي، وكشفت أنها مؤثرة سلباً على الدولة العبرية وعلى صورتها الدولية وهويتها الأخلاقية لدرجة أرغمت قادتها على دراسة إمكانية بدء عملية اعتراف بمنظمة التحرير الفلسطينية. بدأت تلك الأخيرة تتبلور بعد حرب الخليج 1990-1991 وانتهت بـ«إعلان المبادئ» الإسرائيلي الفلسطيني في سبتمبر 1993 واستقرار السلطة الفلسطينية المستقلة بقيادة ياسر عرفات في غزة في يوليو 1994.

إلا أن القضية الفلسطينية بعد استعادة هيبتها في الانتفاضة، غيّرت من صورتها بعض الشيء. فقد جسدت في آن واحد القومية العربية ومثلاً عليها كانت، على المستوى الدولي، تدخل في إطار التيار المناصر للعالم الثالث

والاشتراكية. فقد ظلت بعيدة عن مجال المعاني الإسلامية ولم يكن أكثر المتحدثين باسمها فصاحة يتقنون مقولاته. ففي هذا المجال حل الجهاد في أفغانستان محلها كقطب جانب للهوية بل وكأرض نضال لعدد من الشباب العربي - ولو أن عبد الله عزام لم يدع قط فرصة نفوذه فيما نشره إلا وذكر أن النضال في فلسطين كما هو في أفغانستان هو فرض عين على المسلمين جميعاً الذين «سلبت» قطعة من أراضيهم «على يد العدو».

حلت معسكرات «الجهاديين» في بشاور في مخيلة الجيل التالي محل المعسكرات الفلسطينية في لبنان، وقد تأثرت الأولويات المالية للمساندات التي تقدمها البلاد العربية النفطية بذلك، كما شكاً من تلك أقد قادة منظمة التحرير الفلسطينية قائلاً إنه سيسعد لو أن منظمته نالت «ولو 10% من المعونة التي تذهب إلى المجاهدين في أفغانستان»². إلا أن اندلاع الانتفاضة عطل هذا التصور: لأنه سمح لبعض الإسلاميين بتحقيق حضور أكبر في كافة الأراضي المحتلة وبخاصة غزة. ففقدت منظمة التحرير الفلسطينية احتكارها للتمثيل الرمزي للفلسطينيين - واضطرت أن تكافح بقوة للاحتفاظ بهيمنتها.

سبق أن أشرنا أعلاه إلى كيفية إلهام الثورة الإيرانية لمجموعة ناشطة متحمسة للغاية ولكنها قليلة العدد جداً: مجموعة الجهاد الإسلامي التي وفقت بين المطالبات الإسلامية والنضال المناهض لإسرائيل، في مواجهة منظمة التحرير الفلسطينية المحاربة ولكنها لا-سيئية، وفي مواجهة الإخوان المسلمين المتدينين ولكنهم غير نشطين سياسياً ضد إسرائيل - وأعلنت عن نفسها بعمليات مثيرة وبخاصة اغتيالها لجنود إسرائيليين، إلا أنها لم تفلح في تشكيل وجود منتشر ولا أن تنظم شبكات عميقة الجنود داخل الشعب لمساندتها. ظهور حركة إسلامية قوية بمناسبة الانتفاضة يعود في الأساس إلى الإخوان المسلمين الذين تخلوا عن موقفهم الساكن التقليدي وتحولوا إلى الجهاد ضد قوات الاحتلال بتأسيسهم لحركة حماس بعد بضعة أيام من اندلاع الانتفاضة.

يؤرخ للانتفاضة بيوم الثامن من ديسمبر 1987 عندما اصطدمت شاحنة إسرائيلية بسيارتي أجرة فلسطينيتين وقتلت أربعة أفراد. في اليوم السابق كان أحد الإسرائيليين قد طعن بخنجر في غزة، فترجم الشباب الفلسطيني من سكان

معسكرات اللاجئين حدث الطريق على أنه انتقام مبيت، وانطلقت مظاهرات الغضب بأعداد ضخمة للغاية³. وبدلاً من أن يهدأ الموقف تحولت الحركة وسط دهشة قادة منظمة التحرير الفلسطينية في الخارج (والإخوان المسلمين أيضاً) إلى انتفاضة طويلة الأمد. هذه الانتفاضة جرت داخل سياق اجتماعي وسياسي متكامل يذكر بظهور التيار الإسلامي في السبعينيات في مصر، تضاف إليه بعض الخصائص المتعلقة بالموقف الفلسطيني. وكما أن الحركات المصرية بدأت تتطور بشكل ملفت بعد عشرين عاماً من استيلاء عبد الناصر على السلطة في 1952، بوصول جيل جديد إلى سن الرشد لم يسبق له أن عرف العهد الملكي القديم وبدأ يحاسب النظام القائم. جاءت الانتفاضة بعد عشرين عاماً من احتلال إسرائيل للأراضي الفلسطينية في يونيو 1967. شباب 1987 لم يعرف سوى الاحتلال وإدارة قادة منظمة التحرير الفلسطينية للمقاومة عبر عقدين من الزمن. كانت المنظمة قد احتفظت بعلاقات مميزة مع النسيج الاجتماعي الفلسطيني بفضل ما تحصل عليه من أموال الشتات الفلسطيني وعلى وجه الخصوص من الممالك البترولية، ثم تعيد توزيعها في الأراضي المحتلة. إلا أنها بدت واقعة تحت سيطرة إسرائيل عسكرياً وسياسياً وغير قادرة على إخراج الشباب من الطريق المسدود الذي وصل إليه بعد أن مرّ بتقلبات معيشية جزرية. فالأراضي المحتلة تحتفظ - من الناحية الديموجرافية - بالرقم القياسي العالمي لنسب المواليد والخصوبة⁴، إذ إن نحو نصف تعداد السكان لم يبلغ الخامسة عشر و70% من السكان لم يبلغوا الثلاثين بعد. انتشر التعليم كثيراً، وفي عام 1984-1985 وصل عدد الطلبة إلى ثلاثين ألفاً، محلياً وفي الخارج، ومع ذلك فإن 20% فقط من حاملي الشهادات الثانوية أو الجامعية قد توصلوا إلى الحصول على عمل بعد الدراسة. من بين المؤسسات التعليمية العليا بلغ عدد طلبة الجامعة الإسلامية في غزة التي تأسست عام 1978 وهي تحت إشراف الإخوان المسلمين نحو خمسة آلاف طالب، يُضاف إليها عدة معاهد إسلامية في الخليل والقدس⁵. هؤلاء الشباب وجد أغلبهم نفسه - وهو القادم عادة من أوساط متواضعة ويمثل الجيل الأول الذي تعلم بكثافة عالية - عاطلاً أو عاملاً بأجر يومي في إسرائيل. الذي ضمن الوقاية من انفجار اجتماعي في سياق هذا التوتر الشديد هي المعونة الدولية والهجرة إلى البلاد العربية البترولية وتحويلات المهاجرين النقدية. إلا

أن التحول الذى طرأ على سوق النفط فى 1986 قلل جداً من هذا المن فى الوقت الذى كان الاستيطان اليهودى فى الأراضى يتطور - يشجعه وصول المهاجرين من روسيا - كما أن إسرائيل كانت تضع العوائق العديدة أمام التنمية الاقتصادية وأمام أى استثمار يُخشى من ورائه دعم وجود كيان فلسطينى⁶.

كان هذا الموقف مهيناً لظهور الشباب بوصفه فاعلاً سياسياً مستقلاً. كان هذا هو الطابع الأول للانتفاضة الذى لم يتوقعه القادة الفلسطينيون بكافة اتجاهاتهم. المظاهرات فى معسكرات اللاجئين فى غزة حيث السكان هم الأكثر فقراً كانت الأكثر عنفاً منذ الأيام الأولى للانتفاضة⁷. الشرائع الاجتماعية الأخرى التى اشتركت فيها - مثل الفلاحين (كان الكثير منهم يعمل باليومية فى إسرائيل) والتجار - لم يشاركوا سوى فى بداية 1989 بعدما اتضح أن الأمر سيطول وأن مصالحهم الاقتصادية والسياسية ستواجه تهديداً فى حالة امتناعهم أكبر منه فى حالة مشاركتهم⁸. ولكن على مدى السنوات الأربع أو الخمس التى استمرت فيها الانتفاضة⁹ أدى للشباب الدور المحورى فيها لأنهم كانوا مقتنعين بأنهم لن يخسروا شيئاً فى المواجهة مهما كانت عنيفة.

دخلت منظمة التحرير الفلسطينية وحماس بسرعة فى منافسة لقيادة الانتفاضة. كلاهما يحاول من ناحيته تجنيد وقيادة الشباب لمصلحته لأن ولاء هذا الشباب له هو الذى سيحول اتجاه النضال كما سيمنع الشباب من الانضمام لصفوف المنافس الآخر. كان فى يد حماس أوراق رابحة هامة: فكما أوضحنا من قبل، كانت التوترات الاجتماعية والسكانية المستفحلة فى الأراضى المحتلة تتشابه مع تلك التى هيات المناخ لظهور الحركات الإسلامية فى مناطق أخرى. غير أن منظمة التحرير الفلسطينية على عكس الأنظمة العربية فاقدة الأهلية لم تكن تدير دولة يمكن للشباب أن يوجه ضدها غضبه العارم. فعلى الرغم من مواطن الضعف فيها وعدم تحقيقها لنجاحات فى الثمانينيات ظلت تجسد المقاومة والاستقلال الآتى، وكان عرفات يتمتع بشرعية سياسية بين الفلسطينيين أكبر كثيراً من التى يتمتع بها أى من رؤساء الدول العربية فى المنطقة. كانت الانتفاضة موجهة قبل كل شئ ضد الاحتلال الإسرائيلى¹⁰. ومع ذلك سرعان ما اتضح أن المنافسة الإسلامية شديدة بالنسبة لمنظمة التحرير الفلسطينية.

أصدر الإخوان المسلمون الذين اجتمعوا في التاسع من ديسمبر 1987 حول زعيمهم الشيخ أحمد ياسين منشوراً صدر في الرابع عشر موقعا من حركة المقاومة الإسلامية يطالب بتكثيف الانتفاضة²². إلا أنهم لم يقرأوا بمسئوليتهم عن حركة المقاومة الإسلامية سوى في فبراير 1988. وأصبحت الحروف الأولى المكونة لاسم الحركة: حركة المقاومة الإسلامية (حماس) هو الاسم الذي سيشتهر به في العالم أجمع. أثناء الأشهر الأولى من الـتردد ظل الإخوان منقسمين بين الخوف من أن يحق القمع الإسرائيلي الانتفاضة ومنظمتهم في أن واحد، والخوف من أن يفلت الشباب الفقير من تحت سيطرتهم ويلتحق بمجموعات أخرى مثل الجهاد الإسلامي أو منظمة التحرير الفلسطينية، ولهذا السبب أعطى الإخوان المسلمون لحماس شكلاً ظاهرياً كهيئة عمليات مستقلة عنهم. إلا أن ترددهم عكس أيضاً قلقاً من حركة يقودها رجال دين وأطباء وصيادلة ومهندسون ومدرسون أى منقون خرجوا من صفوف الطبقات الوسطى المتدنية، أمام مبادرة تلقائية وعنيفة نبعت من الشباب الفقير. اللحظة التي قرر فيها الإخوان تحمل مسؤولية حماس في فبراير 1988 تتناسب مع دخول التجار إلى الساحة: فتحت ضغط من الشباب أخذوا يواجهون الشرطة الإسرائيلية بإغلاق محلاتهم تطبيقاً لتعليمات القيام بالإضراب، وهم يمثلون عادة شريحة اجتماعية قريبة من ذلك التيار. ولذلك فابتداء من المرحلة التي انضم فيها أعضاء الطبقات الوسطى المتدنية والسوق إلى الانتفاضة أصبح الطريق ممهداً أمام ديناميكية حركة إسلامية قوية. لم تعد حركة الإخوان المسلمين تنظر بتشكك إلى الشباب الفقير على أنهم فاعلون سياسيون غير أمنين وإنما اعتبرتهم مجال عمل ممتاز لممارسة نشر الدعوة - خاصة وأنه في مارس 1988 أباد القمع الإسرائيلي خلايا الجهاد الإسلامي، تاركاً المجال السياسي الديني خالياً من منافس جثري. ستمثل حماس على توجيه السخط الاجتماعي متعدد الاتجاهات وغير الواضح بالنسبة لردود أفعاله لهذا الشباب، وتحويله إلى «حماسة» دينية تخدم مشروعها الاجتماعي الخاص. ولذلك فهي ستمثل في ثلاثة اتجاهات: الخاص والاجتماعي والسياسي. فيقوة المكون الأخلاقي لرسالتها ستجعل الشباب الفقير حاملاً لأصالة إسلامية وتكلفهم بمعاينة «المنكر» في أوساط الطبقات الوسطى أو البورجوازية منددة ببهرجتها أو بعبادتها المأخوذة عن الغرب باعتبارها أثراً من آثار «الفساد الأخلاقي اليهودي» مشككين بذلك في الشرعية

الأخلاقية لوضعها كشريحة نخبوية للمجتمع. يدخل فى نطاق تلك الهجمات على النشاطات الثقافية «غير الإسلامية»، الهجوم على مستودعات الخمر بل وإلقاء الأحماض الكاوية على وجوه المسافرين (أغلبهم من بنات الطبقات الوسطى) وهى نابعة من المنطق ذاته الذى يريد أن يجعل من الطبقات الشعبية التى أعيدت أسلمتها أفضل من يمثل قيم المجتمع مقابل النخب غير الدينية التى يتم التثديد بأخلاقها. الظاهرة ذاتها تم رصدها عام 1978 عندما سيطر رجال الدين على الحركة الشعبية فى الثورة الإيرانية كما منقلبها مرة أخرى بعد ذلك فى الجزائر بعد تطور المجموعات الإسلامية المسلحة. تخدم المرجعية الأخلاقية عملية إثارة الفقراء بتقديهم على أنهم هم الذين يجسدون الشعب الحقيقى أى الأمة النقية والصادقة مقابل النخب العلمانية من العلمانيين «الفاسدة» ومن ثم تحويلهم إلى التحالف مع البورجوازية المتدينة.

منظمة التحرير الفلسطينية التى أخذت أيضاً على حين غرة من عملية الانتفاضة اعتبرتها امتحاناً لهيمنتها السياسية ورأت فيها حركة تلقائية من الشباب المرتبط بها الذى همس رجال السياسة الأكبر سناً والأكثر هيمنة واستقراراً. اعتباراً من يناير 1988 قام توازن خاص معقد بين كوادر الشباب الوطنى فى غزة والضفة الغربية والقدس المنتمين إلى مكونات المنظمة المختلفة (فتح، الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، الحزب الشيوعى) وقيادة المنظمة فى تونس التى منتخل تعمل لاستعادة المبادرة. قيام القيادة الوطنية الموحدة يعتبر نقطة التوازن بين قيادة الخارج المتمثلة فى عرفات وجيل الداخل ذى الأصول الأكثر تواضعاً الذى يصل لأول مرة إلى مواقع المسؤولية¹². التحديتات التى واجهها مسئولو هذه القيادة الوطنية الموحدة كانت متعددة: إذ كان عليهم أن يناضلوا ضد القمع الإسرائيلى وتحجيم صعود «حماس» والتخلص من الهيمنة الكاملة لتونس. المفرد الوحيد كان فى مقدرتهم على تعبئة الشباب وتوجيه عملياتهم نحو أهداف سياسية مناهضة لإسرائيل، محددة بوضوح، دون حدوث أى تجاوزات واقتراح بديل للهوية الإسلامية التى يقدمها لهم منافسهم.

تنافست حماس والقيادة الموحدة منذ صيف عام 1988 على الحصول على ولاء الفاعلين فى الانتفاضة بأن قاموا بنشر مواعيد وتواريخ متباينة لأيام

الإضراب الإجبارى وأيام العمل تتناقض مع بعضها. انتهت المواجهات لصالح الإسلاميين مما أجبر القيادة الموحدة على ترك المجال لهم لكى يحددوا مواعيدهم الخاصة. فكانت تلك هى المرة الأولى فى تاريخ الحركة الفلسطينية التى نجحوا فيها فى فرض إرادتهم على الوطنيين. امتد هذا التزايد فى القوة على الساحة أيضاً إلى المجال الأيديولوجى مع نشر ميثاق حماس فى 18 أغسطس الذى ابتعد عن ميثاق المنظمة الذى كان حتى تلك اللحظة المرجعية الوحيدة الملزمة. جاء فى الميثاق أن الجهاد من أجل تحرير فلسطين - أرض الإسلام الذى اغتصبها الأعداء - فرض عين - كما لو كان صدق لتصريحات مماثلة أطلقها عبد الله عزام من بشارور عن أفغانستان (وفلسطين): «ولا حل للقضية الفلسطينية إلا بالجهاد. أما المبادرات والطروحات والمؤتمرات الدولية فمضيعة للوقت وهى عبث من العبث¹³». كان ذلك على وجه الخصوص إعلاناً مناهضاً لعملية المفاوضات التى بدأها المجلس الوطنى الفلسطينى، أى «برلمان» منظمة التحرير الفلسطينية لدى انعقاده فى الجزائر فى 15 نوفمبر، أعلن فيه أيضاً عن قيام دولة فلسطين المستقلة فى ذات الوقت الذى أعلن فيه قبول وجود إسرائيل.

اعتباراً من تلك اللحظة دخل الإسلاميون والوطنيون فى سباق مع الزمن: تعمل حماس على تجميع المعارضة ضد النهج الدبلوماسى لمنظمة التحرير الفلسطينية مصورة المنظمة على أنها وقعت فريسة «الخداع اليهودى». أصبح كل تشدد فى المواجهة مع إسرائيل يدعم استراتيجيتها. أما بالنسبة لمنظمة التحرير كان استمرار الانتفاضة يساعدها على زيادة الضغط على الدولة العبرية لإجبارها على التفاوض فى أفضل الشروط للجانب الفلسطينى. كان الرهان الأساسى فى المنافسة القائمة بين هذين الاتجاهين هو اجتذاب «الجان الشعبية» التى تشكلت على مستوى الأحياء والمصسكرات والقرى ونظمت المقاومة اليومية، وكانت تنظم نوبات الحراسة، وتعيد إصلاح الحصائر المعدنية لأبواب المحلات والأقفال التى يهشمها الجنود الإسرائيليون، واضعين التكتيكات الكفيلة باستمرار الحياة فى إطار كانت المقاطعة فيه والإضرابات المستمرة واستقالة الموظفين ورجال الشرطة الفلسطينيين تؤدى إلى ندرة البضائع والدخول وإلى الاختناق الاقتصادى¹⁴.

تزايد الصعوبات المادية للمتزايدة عبر عام 1989 مع جمود الموقف السياسي لأن إسرائيل. كانت ترفض عروض التفاوض التي قدمتها المنظمة بعد مؤتمر الجزائر. ساعد ذلك على تشجيع التشدد لدى المواطنين وزاد من تأثير الإسلاميين عليهم. علاوة على أن حماس كانت تستفيد من مساندة الشبكة الفاعلة للجوامع والجمعيات الخيرية للإخوان المسلمين التي كانت قد استفادت من تمسك إسرائيل معها في السابق. في شهر سبتمبر غيرت الدولة العبرية، بعد أن ازداد قلقها من النجاحات الإسلامية، من استراتيجيتها واتخذت أولى الإجراءات القمعية بأن ألقت القبض وحكمت على الشيخ ياسين وعلى أكثر من مائتين من أهم النشطاء معه. وكما فعلت الدولة المصرية في عهد السادات عندما شجعت الجماعات الإسلامية في مواجهة اليسار داخل الجامعة، ثم قمعتها بعد ذلك عملت إسرائيل على كسر شوكة الحركة التي كانت في الحقيقة تصوق عمل الوطنيين في القيادة الوطنية الموحدة الفلسطينية، ولكنها كانت قد أضحت منافسا تخشاه الدولة العبرية، تحت ضغط الشباب الذي انضم لحماس بأعداد متزايدة. عند هذه النقطة كان كل ما أدى إليه القمع هو دعم شرعية التيار الإسلامي في نظر الشعب داخل الأراضي المحتلة. حل محل القادة المقبوض عليهم جيل أصغر سنا وأقل حنكة سياسية تجلت حماسته المتقدة في القيام بأعمال عنيفة غير منظمة. كما تم تسجيل تطور مماثل في صفوف الوطنيين اللذين إذ كانت قياداتهم قد وقعت تحت نير أعمال قمع إسرائيلية أشد وأطول زمنا.

عام 1990، ثالث أعوام الانتفاضة، عاصر زيادة تأثير حماس داخل مختلف النقابات المهنية الفلسطينية التي كانت حتى ذلك الوقت تحت سيطرة أنصار منظمة التحرير: فلكل مرة انتصر الإسلاميون في الانتخابات المهنية وهو ما أكد اختراقهم للطبقة المتوسطة من أصحاب المراتب¹⁵. كما أنهم نجحوا في الوقت نفسه في اجتذاب حصة مهمة من المعونة العربية من الخليج: ففي عام 1990 دفعت الكويت ستين مليون دولار لحماس مقابل سبع وعشرين مليوناً فقط لمنظمة التحرير¹⁶. وهكذا نجحت الحركة الإسلامية الفلسطينية في أن واحد في تعبئة عناصر البورجوازية المتكينة والشباب الفقير، في المعسكرات بخاصة، حيث أخذ الصبر ينفذ من عدم الوصول إلى نتائج تأتي من عرض السلام الذي وجهه عرفات لإسرائيل. استجابة لهذا التحدي اقترحت منظمة التحرير على

حماس الدخول في عضوية المجلس الوطني الفلسطيني في إبريل 1990 - على أمل تحويلها إلى قوة معارضة أقلية تتصارع لقانون الأغلبية وتسهل السيطرة عليها - مثمما حدث مع الجبهة الشعبية والجبهة الديمقراطية والحزب الشيوعي. اشتترطت الحركة الإسلامية الحصول على نحو نصف مقاعد المجلس، وتجديد العهد بتصفية إسرائيل وإعلان الجهاد طريقاً وحيداً لتحرير فلسطين²⁷: لو حدث وتم قبول تلك الشروط لكانت حماس قد أصبحت القوة المهيمنة على المجلس الوطني الفلسطيني وهدمت كافة الجهود الدبلوماسية المترتبة على القرارات التي اتخذت في الجزائر في ديسمبر 1988. رفضت منظمة التحرير ذلك وبدأت المناوشات تتصاعف على أرض الواقع بين النشاط من الفصليين: رأت حماس أنها في موقع القوة: فهي قد بدأت دينامية يصعب قمعها خاصة وأن حرب الخليج 1990-1991 (التي ستمالجها في الجزء الثالث) قد سددت ضربة هائلة إلى منظمة التحرير بعدما أيد قانتها العراق ضد الكويت والعربية السعودية. ظهر ضعف المنظمة في الواقع العملي من خلال تضاعف عمليات العنف التي خرجت عن السيطرة، واغتيال مئات من «العملاء» - حقيقيين أو مفترضين - وعدم إطاعة أوامر الإضراب التي يصدرها المجلس الوطني الموحد الذي لم يعد قادراً على «مسك زمام» الانتفاضة. بدت الشروط متوفرة لكي يطيح الإسلاميون في فلسطين، كما في أماكن أخرى من العالم، بالوطنيين: بدا أن الجهاد في الأراضي المحتلة قد حل محل الجهاد الذي بدأ يخبو في أفغانستان، قلباً رأساً على عقب المعنى الرمزي للقضية الفلسطينية.

في الوقت الذي اندلعت فيه أزمة الخليج عام 1990 كان التيار الإسلامي الفلسطيني قد عرف كيف يبنى ديناميكية سياسية مستفيدة من الانتفاضة، معبئاً معاً الشباب الفقير والطبقات الوسطى المتدينة وأن يشارك منظمة التحرير في هيمنتها. كانت آخر القضايا المعبرة عن القومية العربية في طريقها إلى تغيير معناها الرمزي والدخول إلى مجال المعنى الإسلامي بعدد أفغانستان وقبل الجزائر واليوسنة. إلا أن مقدرة ياسر عرفات على القفز من جديد وتغيير مسار الأحداث - خاصة أنه ازداد صلابه بعد عقدين من العداوات والمحن - قد قورت غير ذلك - كما سنرى في الجزء الثالث.

الجزائر: سنوات الجبهة الإسلامية للإنقاذ

بعد أقل من عام من بدء الانتفاضة، اتجه بلد آخر، كان يجسد في زمانه القومية العربية ومناصرة العالم الثالث ومناهضة الإمبريالية، إلى التحول إلى عالم الإسلام السياسي: في أكتوبر 1988 تعرضت الجزائر لأعمال شغب كانت الأكثر خطورة منذ استقلالها (1962). شباب المدن الفقير وقد همشته القيادات العسكرية العليا المتحكمة في السلطة عن طريق جهاز جبهة التحرير الوطنية، استولى على الشارع مبيّناً بوضوح أنه أصبح منذ ذلك الحين فاعلاً اجتماعياً كامل الأهلية. كما حدث في مصر وفلسطين تعلق الحدث بالجيل الأول الذي وصل إلى سن الرشد دون أن يكون قد عرف أى نظام آخر غير ذلك الذى وقف يواجهه. مرة أخرى أدى الانفجار السكاني إلى اندفاع أبناء الفلاحين نحو المدن وضواحيها ذات الظروف المعيشية المتردية، ومرة أخرى أيضاً كانت كتلة هذا الشباب تحصل للمرة الأولى في التاريخ على التعليم الذى فتح أمامه أبواب الأمل على مصراعيها ثم تسبب له في إحباطات لا تحتمل عندما اتضح له أن الشهادات التى عانى كثيراً من أجل الحصول عليها لا قيمة لها في سوق العمل. في عام 1989 كان 40% من الأربع وعشرين مليون جزائري يبلغ من العمر أقل من 15 عاماً، وكان تعداد المدن يتخطى الـ 50% والزيادة في معدل المواليد وصلت إلى 3.1%، كما أن 61% من المراهقين انخرط في التعليم الثانوى. أما نسبة البطالة «الرسمية» فكانت 18.1% من السكان في سن العمل (وفي الغالب تكون النسبة أعلى من ذلك بكثير في واقع الأمر) - وأصبحت رسمياً 28% عام 1995¹.

الشباب الحضري الجزائري الفقير كانت تطلق عليه كناية ساخرة هي الحطيمت (Hittiste) (الحاقلون) (من حيط (حائط) بالعربية والمقطع (iste) بالفرنسية)². كانت هذه «القفشة» الموسيولوجية والسياسية للدعاية المحلية تشير إلى الشباب العاطل الذى يسند ظهره طوال اليوم على الحوائط، وكانت تشير

أيضاً إلى أن في هذا البلد الاشتراكي الذي من المفروض أن ينعم كل فرد فيه بوظيفة، فإن مهنة العطسست هي أن «مسند» الحائط حتى لا يقع. جعلت منهم هذه التسمية الماخرة موضوعاً اجتماعياً سلبياً، لا يتحكمون في مستقبلهم، على عكس «المستضعفين» الإيرانيين، الذين مجدهم الحركات الدينية بعد أن قامت بتعبئتهم وجعلت منهم حاملي معنى للتاريخ والوحي الإلهي.

تدخل أيام أكتوبر 1988 أيضاً في سياق خاص بالجزائر في نهاية العقد: كان النفط يمثل آنذاك 95% من قيمة صادراتها وهو ما يوازي 60% من مصادر ميزانيتها. في عهد الرئيسين بن بلا (1962-1965) وبومدين (1965-1979) كانت الدولة الجزائرية تمثل نوعاً من الديمقراطية الشعبية البترولية. فقد سمحت الدخول من البترول للسلطة، وهي التي كانت تحتكر هذا الدخل، أن تشتري السلام الاجتماعي بأن تدعم البضائع الاستهلاكية المستوردة مقابل السلبية السياسية للسكان. كان النظام، وقد أخذ المثل من النموذج السوفيتي، لا يسمح لأى معارضة بالتعبير عن نفسها وكان يقبع على رأسه الحزب الأوحده: حزب جبهة التحرير الوطني الذي كان يتفاخر بشرعيته التي لا تقبل النقض والتي حصل عليها بقيادته حرب الاستقلال عن فرنسا من 1954 حتى 1962³. في واقع الأمر المتخفي تحت طلاء الاشتراكية و«وحدة الأسرة الثورية» حول جبهة التحرير كان الممارسون الحقيقيون للسلطة يأتون أساساً من السكان المتحدثين بالعربية في شرق البلاد، الذين خرجت من صفوفهم القيادات العسكرية العليا والقيادة والكوادر العليا للحزب، على حساب سكان وسط وغرب البلاد وكذلك سكان القبائل، على الرغم من أنهم دفعوا غالباً ثمن حرب الاستقلال.

اعتمد ميزان القوى المكون من الاشتراكية والدعم، وعلى القمع والأيدولوجيا الرسمية، على توازنات اقتصادية هشة معتمدة أساساً على السعر المرتفع للمنتجات البترولية. في عام 1986 عندما تغير سوق البترول وكان من جرائه انخفاض ميزانية الدولة إلى النصف، انهيار البناء كله. أضف إلى ذلك أن الانفجار السكاني تسبب في احتياجات متزايدة سواء في المجال الغذائي أو في البنية التحتية للمدن والسكن والعالة، إلخ. إلا أن الخلل في أداء الاقتصاد المخطط قد نتج عند العديد من حالات الندرة في البضائع، صاحبها فساد

استشرى وتوسع فى القطاع التجارى الموازى بأسعاره العالية ومضارباته أو القرايندو⁵ أو السوق السوداء. قطاع التشييد بالتحديد كان قد تأخر كثيراً بالنسبة للطلب عليه⁶. مما ترتب عليه حالات من الاختلاط والتراحم مواتية لحدوث انفجار اجتماعى.

فى هذا المناخ المتدهور الذى تميز باضطرابات متكررة، انفجرت فى مساء الرابع من أكتوبر 1988 أعمال الشغب التى هاجم فيها الشبان الجزائريون رموز الدولة والخدمات العامة (حافلات وإشارات المرور ومكاتب شركة الطيران الجزائرية) والسيارات الفخمة والمركز التجارى «رياض الفتح» المقام على مرتفعات العاصمة، وكان مقراً للاستهلاك الفاخر وملقى الـ«تشى-تشى» أو الشباب الثرى. أدى الرد العنيف لقوات القمع إلى وقوع عدة مئات من القتلى حتى إن الشبان نعتوا فى الهتافات المعادية تلك القوات بأنهم «يهود»، فقد كان الشباب من المتظاهرين يشاهدون كل مساء على شاشات تليفزيون الدولة صور الانتفاضة التى يقوم الجيش الإسرائيلى بقمعها. لم تكن السلطة تتصور أن رسائلها التى تبثها الشاشات الإلكترونية ستتقلب عليها بهذه الصورة. كانت انتفاضة أكتوبر ثلثانية فى أغلبها وكانت غنية بعلامات الغضب العنيف والاستهزاء بأيدىولوجية السلطة: فقد أنزل العلم الجزائرى من صارى قريب من رياض الفتح ورفع بدلاً منه كيس دقيق فارغ. ولكن لم تقتصر تلك الأيام على «ثورة الكسكى» فقط ولا على شغب قام به «طلبة منحرفون»⁷ كما صورهم المعلقون وممثلو السلطة؛ بل إنها أعلنت عن ظهور الشباب الحضرى الفقير كعامل اجتماعى مستقل: فقد استطاع «الحائطيون» (أو «الحطيمست») الذين كانوا محل ازدراء، أن يحتلوا الشوارع وأن يهزوا النظام من قواعده وها هم الآن ينكرون شرعية النظام الذى كان قد أقصاهم بعيداً.

ومع ذلك لم ينجح التعبير عن التمرد فى أن يترجم ذاته فى حركة سياسية لها كيان وبنیان، فقد أدى ترك شباب المدن هذا لذاته إلى أنه ظل غير قادر على التعبير عن مطالبه الخاصة؛ ولما كان القاموس الاشتراكى قد أساء استخدامه بشكل واسع من السلطة فقد وجد اليسار الجزائرى نفسه غير قادر على احتواء وقيادة الانتفاضة. وفى المقابل أدرك التيار الإسلامى على الفور كم أن هذا الانفجار الاجتماعى فرصة عظيمة ليتقدم لتحويله لصالحه.

التيار السلفي له في الجزائر قواعد قديمة: فكما سبق أن أشرنا في التمهيد كانت جمعية العلماء قد تأسست في 1931 في قسطنطينية على يد عبد الحميد بن باديس - بعد ثلاث سنوات من تأسيس الإخوان المسلمين في مصر، وكانت تشارك الجماعة رؤيتها المتشددة للدين وجعلته محور الحياة الخاصة وأساس النظام الاجتماعي، إلا أنها لم تهتم كثيراً بمسألة الدولة الإسلامية، ناهيك عن الكفاح الوطني. مثله مثل ديوباندي الهند البريطانية أو الإخوان المسلمين الفلسطينيين تحت الاحتلال الإسرائيلي قبل الانتفاضة، كان بن باديس وزملاؤه يعتبرون أنه من الخطر والعمل غير المجدي الوقوف في وجه استعمار منتصر: قبل مرور سنة واحدة على تأسيس الجمعية، احتقلت فرنسا في ابهة كبيرة بمرور قرن على الغزو. إلا أن بن باديس وأقرانه كانوا في المقابل يناضلون ضد أى محاولة لاستيعاب الجزائريين في فرنسا تؤدي إلى طمس الهوية الإسلامية معتبرين أنفسهم الضامنين لها والمدافعين عنها في مواجهة العلمانية وفي مواجهة «خرافات» المرابطين. كما كانوا ينظرون بعين الشك إلى دعاة الوطنية الواقعين تحت تأثير الاشتراكية والأفكار الأوروبية وعندما فجرت جبهة التحرير الوطني الثورة في 1954 انتظروا لمدة عامين كاملين قبل أن ينضموا إليها.

كانت جبهة التحرير ذاتها منقسمة على نفسها حول موقفها من الإسلام - مثلها مثل معظم الأحزاب الوطنية في العالم الإسلامي. فهي موضوعة تحت قيادة صفوة من المتعلمين على الطريقة الأوروبية إلا أنها كانت ترى في الدين وسيلة لاستقطاب شعب لا يفهم اللغة الحديثة - في الريف على وجه الخصوص - وللتأكيد على الانفصال الكامل لهويتهم عن المستعمر المسيحي. وهكذا أُعلنت الثورة في نوفمبر 1954 «باسم الله» دون أن يجعل ذلك من جبهة التحرير الوطني حركة دينية. عند الاستقلال عام 1962 قام نظام بن بلا بتهميش التيار الإسلامي، فقد كان النظام في ذلك الوقت⁸ موجها نظره شطر موسكو وكوبا أكثر من توجيهه نحو مكة. فطالت التأميمات المرابطين وجماعاتهم والزوايا وكبار ملاك الأراضي الزراعية، في إطار الإصلاح الزراعي واتخذت شكل العملية الانتقامية من مواقفهم المهادنة للاستعمار. أما علماء الدين فيبدو أن مصيرهم كان أفضل لمشاركتهم في الحرب - حتى وإن جاءت متأخرة، ولكن

كانت أى محاولة منهم للتعبير المستقل عن آرائهم تقابل من الاتجاه الماركسى فى السلطة برد قاسى - حتى إن إحدى الصحف المعبرة عنه قد نددت بهم عام 1964 واصفة إياهم بأنهم «علماء الشر». فى عام 1963 أسست مجموعة من داخل الحزب جمعية « القيم الإسلامية » للنضال من أجل مقاومة «تغريب» المجتمع ودعت إلى إقامة الدولة الإسلامية، باعتبارها الحصيـلة النهائية الضرورية لحرب الاستقلال؛ ولما كانوا من هذا المنظور قريبي الصلة بأفكار سيد قطب، فقد وجهوا نداءً لعبد الناصر فى أغسطس 1966 طالبين العفو عنه قبل أيام من تنفيذ حكم الإعدام فيه. تم حل الجمعية، إلا أن تأثيرها أخذ يتزايد داخل دوائر الحكم ذاتها؛ ثم تلى انقلاب بومدين على بن بيللا حملة تعريب وأسلمة سمحت لهذا التيار الفكرى بالمسيطرة بشكل واسع على قطاعي التعليم والثقافة. وكان عدد كبير من المتعاونين الفنين المصريين الذين عيّنوا فى ذلك الوقت لتعريب النظام الدراسى وتجريده من فرنسيته من جماعة الإخوان المسلمين الفارين من القمع الناصرى. وقد قاموا بتربية جيل من المعلمين المتحدين بالعربية المقتنعين بشكل واسع بأفكارهم: وهم يشكلون الأساس الذى قامت عليه الانتيجسيا الإسلامية صاحبة البنية الأساسية للجهة الإسلامية للإنقاذ وكان المدرس: على بن حاج، الرجل الثانى فى التنظيم، هو أحد رموزها.

لما كان الإسلام السياسى ممنوعاً بشكل رسمى خارج الحزب الأوحـد فقد أصبح أحد مكونات السلطة وإن ظل محصوراً داخل المجال الثقافى دون إمكانية حقيقية للتأثير فى الخيارات السياسية. وكان على هذا التيار أن ينتظر حتى عام 1982 متأخراً عقداً من الزمان، عن صعود التيار الإسلامى فى الشرق الأوسط، قبل أن يؤكد ذاته كمعارضة النظام. منذ البداية تأكد ظهور مجموعتين داخله ستظلان واضحتين فيما بعد: مجموعة متطرفة انشقت وطلبت بالكفاح المسلح، وتيار إصلاحى يعمل على التأثير فى قرارات السلطة دون إحداث إنقلاب فى النظام الاجتماعى.

ترزع الراديكاليين مصطفى بوعلى³⁰ وهو أحد قدامى المحاربين فى حرب الاستقلال، من مواليد عام 1940 انشق على النظام ناعنا إياه بالكفر.

كان خطيباً مفوهاً وناشطاً، نادياً بتطبيق الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية بواسطة الجهاد المسلح، جمع حوله، ابتداءً من منتصف السبعينيات، نواة صغيرة من بعض المريدين شديدي العزم من قراء أعمال سيد قطب ومتشابهين في مسيرتهم من تلاميذه المصريين في تلك الحقبة الزمنية. عند مطاردة أجهزة الأمن له تحول إلى العمل السري في إبريل 1982 ثم قام بتأسيس الحركة الإسلامية المسلحة الجزائرية (MIA) Mouvement Islamique Armé Algérien وهو تجمع لعدة شرائح بابعته أميراً عليها. كان من بين أتباعه المرموقين، الكثير منهم سينضمون فيما بعد إلى الجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS ثم في الحركة الإسلامية المسلحة بعد (1992)، علي بن حاج. قامت المجموعة بعدة عمليات جسورة كانت بمثابة أول تحد قوى الأبعاد لسلطة حزب جبهة التحرير الوطني - وسيظل مستمراً لمدة خمسة أعوام إلى أن اغتيل بوعلی في فبراير 1987، أي العام السابق على تمرد أكتوبر 1988. تكف ملحمة عند ملتقى عدة تجارب، بل وتجمع بين مكونات متباينة، للمخيلة الإسلامية الدولية في تلك الحقبة وللتاريخ الجزائري المعاصر. فهو عندما نادى بجهاده في سهل الميادين الجزائري، كان المجاهدون الأفغان يحاربون الجيش الأحمر منذ أكثر من عامين وأصبحوا أبطال العالم الإسلامي برعاية العربية السعودية. في ذلك الوقت كان الاتحاد السوفيتي حليفاً للنظام الجزائري وهو الذي يمدّه بأهم عتاده العسكري: بالنسبة للإسلاميين الراديكاليين كانت المعركة ضد أحدهما مقننة للكفاح ضد الآخر. فانضم عدة مئات من بينهم للمعسكرات في بيشاور - وأصبح أحدهم عبد الله أنس زوجاً لابنة عبد الله عزام ثم خلفته بعد اغتياله في نوفمبر 1989. من جهة أخرى جاء إعلان الحركة الإسلامية المسلحة عن تمرداها على السلطة من المكان ذاته الذي أعلنت منه جبهة التحرير الوطني الجزائري بدأ حرب الاستقلال عن فرنسا؛ بذلك وضعت الحركة نفسها في موقف المكمل لحرب الاستقلال، مستعيدة النضال بهذا الرمز للتعبير عن أن من في يدهم السلطة الآن هم في نظر النشطاء الإسلاميين مساوون للسلطة الاستعمارية الفرنسية. بدا الأمر في ذلك الوقت ثانوياً، ولكن مع البعد الزمني للحرب الأهلية الجزائرية في التسعينيات التي تشهدهم عمليات عسكرية أكثر حدة من الجيش الإسلامي

للإنفاذ والمجموعة الإسلامية المسلحة، تتخذ عملية بوعلى واتباعه كامل معناها بوصفها همزة وصل بين حربي الجزائر، موضحة استمرارية الأساليب وتحول المرجعيات الأيديولوجية من القومية إلى الإسلامية.

فى العام ذاته - 1982 - الذى تمرد فيه بوعلى على السلطة واتجه إلى العمل المسلح، شهد أيضاً ظهور النشاط الذى يسمون للضغط على النظام لزيادة عملية الأسلمة - دون أن يكون ذلك بالضرورة عن طريق العمل المسلح. فى شهر نوفمبر أدت مشاحنات جرت بين طلبة ماركسيين متحدثين بالفرنسية وإسلاميين متحدثين بالعربية فى جامعة الجزائر إلى مقتل طالب من الجانب الأول. أصل الحكاية كان إضراباً قام به الدارمون بالعربية للاحتجاج على الفرص الضعيفة المتاحة أمامهم للعمل، على الرغم من الدعاية التى يقوم بها النظام والإجراءات السلطوية التى يتخذها للتعريب، بالمقارنة بالإمكانية المتاحة أمام المتحدثين والمتعلمين بالفرنسية الذين يحتكرون الوظائف ذات المرتبات الكبيرة التى يشترط فيها إتقان الفرنسية. وبعد صلاة جماعية ضمت عدة آلاف من الأشخاص، تقدم عباس مدنى، المظم بالجامعة وهو عضو سابق مفصول من حزب جبهة التحرير، بعريضة من أربع عشرة نقطة تطالب على وجه الخصوص باحترام الشريعة الإسلامية فى التشريع وتطهير الدولة من «العناصر المناهضة لديننا» وإلغاء الاختلاط بين الجنسين. كانت تلك المظاهرة الأولى العامة والمنظمة لمعارضة إسلامية غير عنيفة تخطت حدود الإطار المسموح به من الحزب الأوحد. وهى بذلك كانت تستدعى على الفور القمع المباشر ضدها؛ أمضى مدنى عامين فى السجن وطالت عملية الاعتقالات معظم الوجوه المعروفة للتيار الذى كان لا يزال محصوراً فى بعض الدعاة وبعض الجامعيين¹¹ - وهم الذين سيشكلون نواة إنتلجنسيا سيجتمع حولها الشباب الحضرى الفقير والبورجوازية المتدينة بعد 1988.

للقضاء على تلك المعارضة ذات الأسس الدينية ميعمل النظام الجزائرى على تنمية شرعيته الإسلامية الخاصة. فى عام 1984 وافق مجلس الأمة («البرلمان» الذى تسيطر عليه جبهة التحرير) على قانون الأسرة السابع من أكثر التصورات تشدداً والذى قام بتقليص حقوق المرأة؛ ثم تبنت سياسة تشييد

المساجد التي تمولها الدولة والتي يباشرها دعاة تسيطر عليهم وزارة الشؤون الدينية، بحيث تواجه انتشار زوايا الصلاة الصغيرة التي انتشرت بطريقة عشوائية في الأحياء الفقيرة التي يمارس الشعائر فيها دعاة أحرار من أي قيد: وأخيراً في عام 1985 تم افتتاح الجامعة الإسلامية «الأمير عبد القادر» في قسنطينة بجامعها الكبير: كان الهدف هو تزويد الجزائر بمركز تعليمي لتخريج أئمة كبار مرموقين¹². ففي غياب مثل هؤلاء من الجزائريين الذين تتبارك بهم السلطات، أحضرت الحكومة التي رأسها خليفة بومدين، الشاذلي بن جديد، من مصر، على التوالي، اثنين من أشهر شيوخ العالم الإسلامي: محمد الغزالي ثم يوسف القرضاوي وهما من السائرين على نفس درب الإخوان المسلمين ويحتفي بهم في أروقة بلاط الأنظمة الملكية البترولية في شبه الجزيرة العربية¹³. بالإضافة إلى الإقرار بحالة الفراغ التي كان يعاني منها المجال الإسلامي الجزائري أوضح استيراد هذين الإمامين التابعين لتلك المدرسة الفكرية إرادة النظام في تدعيم البعد الديني للأيديولوجيا الوطنية لحزب جبهة التحرير، في وقت كان يكاد فيه للحصول على اقتناع الجيل الجديد به وأيضاً كافة طبقات الشعب التي لم تكن تتعرف على ذاتها في السلطة. إلا أن الرجلين لم يضفيا الشرعية على السلطة إلا بأطراف لسانها، وشجعا «الصحوة الإسلامية» الجارية في المجتمع. في الوقت الذي اندلعت فيه أعمال الشغب في أكتوبر 1988 كان في الجزائر انتليجنسيا إسلامية مشكلة من طلبة وأساتذة تخطب في الأحياء الشعبية ولم يكن لدى الدولة من العلماء من لهم وزن وقريبون منها تستطيع أن تجابههم بهم - على عكس مصر مثلاً. عرف الرئيس مبارك في هذه النقطة كيف يجند أهم شخصيات الأزهر ليعرضوا الفكر المعارض لقتلة السادات، وحد من انتشار الإسلام السياسي الجذري وسط شعب يكن التقدير لكبار العلماء الذين يمثلون تلك المؤسسة ذات الألف عام وأكثر.

بانتهاه عقد الثمانينيات وجد النشاط الإسلامي الجزائريون أمامهم مجالاً دينياً مجرداً من أي منافسة. وكان للتيار المتدين داخل الحزب الأوحـد - المسمى في سخرية محلية، «باريفاليين» أي «ملتحي إيف الـ ان». (مزيج من «حارب» (لحية) والحروف الأولى من اسم الحزب بالفرنسية) (ملتحو جبهة التحرير)، - أوجه تشابه كثيرة مع المتطرفين وراح العديد منهم يتجمعون حول الجبهة

الإسلامية للإنقاذ أو يتعاطفون معها اعتباراً من 1989. كان عالم الجماعات الدينية التقليدية قد تم حله بعد الاستقلال، ولذا لم يكن هناك علماء مقبولون تستطيع السلطة أن تواجه بهم النشاط الذين أخذوا ينضمون، غداة بدء أعمال الشغب، إلى الشباب الفقير في المدن، محولين بذلك، خلال شهور قليلة، دوائر المؤمنين المحيطين بالدعاة المشتتين هنا وهناك إلى حركة شعبية أخذت شكل المد الفيضاني.

لا يزال حتى الآن اندلاع شغب أيام أكتوبر أمراً غامضاً حتى يومنا هذا: تعزوه إشاعات الجزائر العاصمة إلى صراعات داخلية في الجهاز الحكومي وإلى مثيري شغب أرموا لزعة مركز الرئيس الشاذلي إذ كانت اختياراته السياسية والاقتصادية في مواجهة الأزمة الاجتماعية التي يعاني منها المجتمع موضع نقد¹⁴. ومع ذلك فمهما كانت طبيعة الشرارة الأولى فهي أشعلت كتلة «الحيطين» والشباب عامة بسرعة خارقة. في مواجهة أحداث السلب والنهب واسعة النطاق التي عمت العاصمة، اجتمع الدعاة الإسلاميون على هيئة «خلية أو غرفة أزمات». وجه الشيخ سحنون، الداعية الذي يبلغ من العمر 81 عاماً، والعضو السابق بجمعية علماء الدين وأحد رموز التشدد المناهض للنظام، نداءً في مساء السادس من أكتوبر يطالب بالعودة إلى الهدوء، لم يكن له أي تأثير، إلا أنه وضع الإنتلجنسيا الإسلامية في موضع الوسيط الإجباري بين السلطة والمجتمع المتمرد. في العاشر من أكتوبر وعلى إثر مظاهرة قادها علي بن حاج انطلقت من مسجد كابول (أسسه «جهاديون» قداماء عائدون من أفغانستان فسي حتى بلكور) انطلق عيار نارى أدى إلى انتشار الذعر في صفوف الجموع الغفيرة التي تفرقت إلا أن القتلى كانوا بالعشرات. عندئذ وجه بن حاج نداءً يترجم فيه التطلعات الشعبية بكلمات الإسلام السياسي جاعلاً بذلك من المنقذين الإسلاميين المتحدثين الرسمي باسم شباب المدن الفقير. سوف يتم توثيق هذا التحالف بعد ذلك ببضعة أشهر، في مارس 1989، بتأسيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ (FIS)¹⁵.

في مساء العاشر من أكتوبر استقبل الرئيس الشاذلي - الذي أعلن عن بعض الإصلاحات - كلا من سحنون، وابن حاج ومحفوظ نحناح ممثل الإخوان المسلمين في الجزائر¹⁶، جاعلاً منهم رسمياً مفاوضيه المعترف بهم ثم انتهى

التمرد- ثم أعيد انتخاب الرئيس على رأس الدولة في شهر ديسمبر بعد أن أطاح ببعض المسؤولين، وتمت الموافقة على الدستور الذي تقدم به في فبراير 1989 منها مرحلة الحزب الواحد. كان يأمل من ذلك أن يحظى برياسة قوية تسمح له بتشكيل الائتلافات طبقاً لإرادته بين الأحزاب المختلفة (الوطنية والإسلامية والماركسية والبربرية، إلخ) لإنقاذ جوهر النظام القائم منذ عام 1962 دون أن يدرك ماهية الديناميكية التي عرف الإسلاميون كيف يطلقونها في أكتوبر. وكان من نتيجة ذلك الدفع بالنظام إلى الأزمة وبالبلاد إلى الحرب الأهلية.

في العاشر من مارس 1989 تم الإعلان عن مولد الجبهة الإسلامية للإنقاذ في مسجد ابن باديس في العاصمة الجزائر. يمثل المؤسسون الخمسة عشر مختلف الحساسيات، من مؤيدين للنضال المسلح ورفاق بوعلی مثل علی بن حاج، إلى قداماء حزب جبهة التحرير الوطني الذين يسعون لأسلمة النظام دون أن يعدلوا من التوازنات الاجتماعية الكبرى مثل عباسي مننّی. لم يكن التيار كله ممثلاً في الجبهة: فقد حالت اعتبارات شخصية وأقدميات دون مشاركة عضو الإخوان المسلمين نحاح والإسلامي القسنطيني عبد الله جاب الله¹⁷ والشيخ العجوز سحنون وزعيم «الجزأرة»¹⁸ محمد السعيد. ستعرف السلطة كيف تستخدم لصالحها بعض هؤلاء فيما بعد لتعرقل تقدم الجبهة الإسلامية للإنقاذ. ومع ذلك فمنذ العام الأول من وجودها لاقت الجبهة تطوراً متسارعاً جمع حولها مجموعات اجتماعية متباينة - طبقاً لطريقة عمل ولوتيرة تذكرنا بعام 1978 في طهران.

فالأوقع، كما حدث بالفعل في طهران، أن تعدد المظاهرات التي نظمها الإسلاميون، هو الذي سمح لهم بالحفاظ على جو من التعبئة المستمرة، وجد فيها الشباب العاطل فرصة للتعبير عن نفسه كما عبر ولأول مرة، علاوة على التعبير عن غضبه العام التلقائي ضد النظام، عن انتمائه لمشروع اجتماعي من خلال تغيير ثوري بدا أنه في متناوله بعد ربع قرن من الجمود. أخذ هذا المشروع منذ 1989 شكل الدولة الإسلامية التي يتناخر بها مفكرو الجبهة الإسلامية للإنقاذ في خطبهم الرنانة. ولقد سمح تعدد الأحزاب بظهور نحو خمسين تشكلاً سياسياً؛ إلا أن جبهة الإنقاذ وحدها كانت تمتلك شبكة من الدعاة والبنية التحتية من المساجد المنتشرة في كافة أنحاء البلاد تسمح لها بتشكيل

هيكال لكيان يتحرك الشعب من خلاله، وفي نفسه مقت شديد للدولة/الحزب (جبهة التحرير الوطنى). لم يبق الحزب الأوحد السابق فى السلطة سوى بفضل جهازه الإدارى والوضع المكتسب لكوادره، وكان يعبر أزمة معنوية غير مسبوقه. أما الأحزاب «الديموقراطية» التى تنتمى لتصور غير دينى للسياسة مع رفضها لحزب جبهة التحرير، فقد ظلت محصورة داخل أرضية عرقية جغرافية (مثل منطقة القبائل بالنسبة لجبهة القوى الاشتراكية بزعامة آيت أحمد) أو داخل شريحة محدودة من الطبقات الوسطى المتحدثة بالفرنسية [مثل التجمع من أجل الثقافة والديموقراطية (RCD) بزعامة الدكتور سعدى].

يعود نجاح الجبهة الوطنية للإنقاذ - الذى تبلور فى انتصاراتها فى أول عمليتين للانتخاب الحر فى الجزائر منذ الاستقلال، فى يونيو 1990 وديسمبر 1991 - إلى قدرتها -مثل التى تحلى بها الخومينى قبل ذلك بعقد من الزمان- على استفغار وتعبئة الشباب الفقير من سكان المدن ومعه البروجوازية المتكينة، من خلال إنتلجنسيا ديناميكية من الإسلاميين، تعرف كيف تنتج أيديولوجيا تعبوية يجد فيها كل شخص ما يريد، بل وتستطيع أن تقبس وتستعير جزءاً من الخطاب الوطنى وتسلبه من هيمنة جبهة التحرير الوطنى. طوال فترة اندفاع الحركة بقصورها الذاتى الأصلى بعد أن فاجأت السلطة القائمة على حين غرة، وحتى «الإضراب الثورى» فى يونيو 1991، استفادت جبهة الإنقاذ من طابع حزبها مزدوج الرئاسة: على بن حاج، المدرس الصغير والرفيق القديم لـ بوعلى، المطالب بالجهاد، صاحب الثلاثة وثلاثين عاماً فى 1989، والذى يتقل بدراجة بخارية صغيرة، يستطيع استثارة جماهير «الحيطيين» لأقصى درجة ويعرف كيف يبيكها أو يضحكها، كما يستطيع أن يوجهها أو يكبحها، كما يحلو له، بفضل موهبته الخطابية، سواء بفصحى الجوامع أو العامية الجزائرية²⁹. عباسى مننى، عضو جبهة التحرير السابق الأستاذ الجامعى ورجل السياسة المخضرم الأكبر سناً من زميله بربع قرن والذى يفضل ركوب سيارات المرسيدس الفخمة - التى تدعى الإشاعات أنها هدايا من أمراء وملوك شبة الجزيرة العربية - يعرف كيف يتحدث للتجار وأصحاب المحلات و«لمقاولى القطاع العسكرى»²⁹، بعد أن استمالهم بعيداً عن النظام وأقناعهم بأن الاستثمار فى الجبهة الإسلامية للإنقاذ ضماناً لمستقبل أعمالهم. إلا أن هذا الأثر التراكمى

تحويل إلى الضد، ما أن بدأ النظام قمع الحزب بعد فشل إضراب يونيو 1991. فقد بدأ التجار والمقاولون الذين استمالتهم التخيرات التي وعدت بها جبهة الإنقاذ، يبدون قلقهم إزاء مشروعها الحقيقي وإزاء توازن القوى داخلها. وبدأ يفزعهم خطاب المقربين من بن حاج الذي استشعروا منه روح الانتقام الاجتماعي المتهور من قبل «الحيطيين» - وخشوا أن يكونوا هم أول ضحاياه. ازدواجية رئاسة الحزب أضحت إذن نقطة ضعف - على حين عرف الخميني في إيران، على العكس من ذلك وإلى النهاية، كيف يوحد في شخصه الوجه الأوحى الذي يستثير حماسة المستضعفين ويطمئن تجار السوق. لم تستطع الحركة الإسلامية في الجزائر الاحتفاظ بولاء الشباب الفقير والبورجوازية المتدنية معاً، وسيجلى ذلك في انشطاره، خلال الحرب الأهلية بين قطاعين متنافرين، هما الجماعة الإسلامية المسلحة (GIA) والجيش الإسلامي للإنقاذ (AIS) الذين يعبران عن هذين المكونين.

منذ الشهور الأولى لوجودها القانوني (سبتمبر 1989) ضاعفت الجبهة الإسلامية للإنقاذ من التعبير عن مظاهر قوتها. العدد الأول من مجلتها الأسبوعية «المنفذ»، الذي ظهر في أكتوبر، في مائتي ألف نسخة، طالب بالإفراج عن الأعضاء القدامى في مجموعة بوعلی المحبوسين بأحكام أصدرتها عدالة «الكفار»: رفعوا بذلك المطالب إلى أقصى درجة. في نهاية الشهر هز زلزال عنيف منطقة تيبازا محدثاً فيها خسائر ضخمة. أمام تخاذل الدولة، قدمت جبهة الإنقاذ فعالية وتقاتل أطباءها وممرضيه ورجال إسعافها الذين وصلوا إلى مكان الزلزال في سيارات إسعاف عليها شارات الحزب²¹. ها هو إذن الحزب، وبعد شهر واحد من تأسيسه، يعبر عن قدرته على أن يحل محل الدولة المتهاوية والفاصلة، وأثبت أنه لديه «رحمة» أثرت في الشعب وكسبت له شهرة ضخمة تخطت حدود جمهوره المباشر. طوال الشهور الستة الأولى لعام 1990 ضاعف الحزب من مسيراته وتجمعاته ضاعطاً باستمرار ودون هوادة على السلطة وانتزع منها وعداً بإجراء الانتخابات التشريعية قبل موعدها الأصلي. في الثاني عشر من يونيو نال نصراً كبيراً في الانتخابات البلدية والمحافظة. سيطر نشاطه على أغلبية بلديات البلد. توجه شباب المدن الفقير بأعداد ضخمة إلى صناديق الاقتراع وانتخب الجيل الأول من شخصيات حزب الجبهة

الإسلامية للإنقاذ. كان هؤلاء العدد وأعضاء مجالس البلديات بالطبع من المتقنين الإسلاميين الذين شكلوا للحزب كوادراً يعتمد عليها وخاصة المدرسين منهم، إلا أنهم مدوه أيضاً، نظراً لعدد المقاعد الكبير الذي كان المطلوب شغلها، بممثلين عن الطبقات الوسطى للمتدينة. كانت هذه هي المرة الأولى - فيما عدا الذين انضموا إلى حزب جبهة التحرير - التي يصل فيها تجار ومقاولون صغار، بنوا لأنفسهم سمعة محلية وأصوار، إلى المسؤولية السياسية التي كانت حتى ذلك الحين حكراً على مداحي النظام المختارين من جهاز الحزب الواحد. من وجهة النظر الاجتماعية البحتة أدى انتصار حزب جبهة الإنقاذ الإسلامي في الانتخابات البلدية في يونيو 1990 إلى «تحديث» النظام السياسي الجزائري لأنه قرب «البلد الواقعي» من «البلد القانوني». أما من الناحية السياسية فهو قد أضمن على تحالف المكونات الثلاث للتيار الإسلامي ونتج عن ذلك تقديم خدمات متزايدة للكثير فقراً بفضل ميزانية البلديات الإسلامية التي سمحت لجبهة الإنقاذ بتوسيع دائرة نشاطاتها الخيرية توسعاً كبيراً بهدف إعطاء الشباب الحضري الفقير فكرة أولية عما ستكون عليه الدولة الإسلامية القادمة وللإبقاء عليه معبأ لهذا الهدف. في المناخ المنتشي السائد في ذلك الوقت، بين المتعاطفين مع الحركة، قدم هؤلاء لها شهادات متعددة أكدت على سيادة العدل والإنصاف والنظام والنظافة - أي كافة فضائل المواطنة التي ينشرها أعضاء جبهة الإنقاذ المنتخبون، بعكس ما كان سائداً من فساد وتبذير وتسلط وعدم كفاءة من قبل²². وضعت تلك الفضائل على حساب الاستقامة الدينية القائمة على التنفيذ الدقيق لتعليمات الشريعة وترجمت بتطبيق «الأخلاق الإسلامية»: تعين على موظفات البلديات أن تحضرن إلى العمل وهن مرتديات الحجاب؛ كما تم إقناع أصحاب محلات تقديم الخمور والفيديو والمحلات «الأخلاقية» الأخرى بخلق أبوابها، والنساء المتبرجات (أي اللاتي افترض أنهن كذلك)²³ تعرضن لعمليات انتقامية؛ بلديات المناطق الساحلية نظمت التفرقة في أماكن الاستحمام وحرمت الملابس «غير المحتشمة» إلخ. وكما حدث في البلاد الأخرى التي حققت فيها الحركات الإسلامية بعض الاختراقات كان الأثر المباشر للإكثار من المنوعات الأخلاقية هو: تعيين الطبقات الوسطى بأنها هي التي تحررت من المحرمات التقليدية بتعودها على العادات الأوروبية وتعريضها للتحقير الشعبي وجعلها غير شرعية

لأنها تحمل القيم الحديثة، ثم إحلال البورجوازية المتدينة محلها ولتؤدى وظيفة النخبة داخل المجتمع. كما سمح هذا أيضاً بجعل للشباب الفقير المهان المضطرب لدعم ممارسة الجنس أو المعرض للبؤس الجنسي بسبب التقارب الجسدى الشديد والتراحم داخل الأسرة للوحدة، أبطالاً للغة بطاردون كل ما حرموا منه على أساس أنه للرذيلة يعينها.

ترجمة هذه الصراعات الاجتماعية والسياسية -داخل السياق الجزائري- إلى أمور أخلاقية واكمها المؤشر اللغوى الذى يختص به جداً المغرب العربى: النضال ضد اللغة الفرنسية تحول فى الدعاية الإسلامية الأكثر سوقية ليتخذ طابعاً جهادياً باعتبار هذه اللغة أول ناقل لأسوء أشكال الفساد الأخلاقى فى الغرب بداية من روح التنوير والعلمانية²⁴. ولهذا أعلن علي بن حاج أنه سيتخصص فى «محاربة [فرنسا الموجودة فى الجزائر] ثقافياً وأيديولوجياً ومن مؤيديها الذين رضعوا من لبنها المسموم»²⁵. مثل هذه الأقوال، وغيرها مسائل لها، نشرت بعد انتصار جبهة الإنقاذ فى الانتخابات البلدية، فكانت تضع البلمس على قلوب «الحيطيين» وأصحاب الشهادات العربية من خريجي الجامعات والمدارس الثانوية، الذين هم فى موقف الأضعف بمقارنتهم بزملائهم الذين يتقنون الفرنسية عند البحث عن عمل مجز. وفى الجهة المقابلة كانت تلك الأقوال تنقل الطبقات الوسطى داخل المدن وهم الذين أيدوا جبهة الإنقاذ الإسلامى فى يونيو 1990 نكاته فى حزب جبهة التحرير وكانوا على الرغم من ذلك يفضلون مشاهدة نشرات الأخبار الرئيسية فى التلفزيون الفرنسى الساعة الثامنة مساءً مستخدمين الأطباق «المستديرة الشيطانية» (بالفرنسية «Paradiabolique» - وهو مزج بين كلمتي بارابوليك أى المستديرة وديابوليك يعنى الشيطانية) - كما كانوا يسمونها فى صفوف النشطاء الإسلاميين الذين سعوا إلى تميرها، ثم اكتفوا بتوجيهها نحو القمر الصناعى عربسات الذى يذيع برامج سعودية. فى إيران انقلبت البورجوازية الحضرية اللادينية لتكشف وراء الخومينى لأنه كان يتحدث - إلى أن وصل إلى سدة الحكم- بلغة انفتاحية تضمن المجتمع كله فى المشروع الثورى وكان يركز هجومه كله على عدو واحد هو الشاه. على النقيض من ذلك - فى الجزائر- ما إن سيطرت جهة الإنقاذ على الجزء الأكبر من السلطة المحلية، بعد نجاحها فى انتخابات

المحليات، راح الدعاة الذين يخطبون في الشباب الفقير داخل المدن - بدلاً من التركيز على التنديد بالسلطة «الكافرة» وحدها - يهاجم قطاعاً من المجتمع بسبب «فرنسته» وهو تصور غامض يُعرض قطاعاً كبيراً من الطبقات الوسطى المدنية لثورة غضب «الحيطيين» ويهدد أمنها. الواقع هو أن أعلى نقطة وصل لها الحزب الإسلامي - مقاسة بمعايير الانتخابات - كانت في محليات يونيو 1990. بعد ذلك بعام واحد في الدور الأول من الانتخابات التشريعية خسر ما يقرب من مليون صوت (مع بقائه في المقدمة أعلى بكثير من منافسيه) ويرجع ذلك إلى أنه كان قد بدأ يتسبب في قلق قطاع من المجتمع بدأت الشكوك تساوره إذا استولى على السلطة - على حين أن الخوميني ظل حريصاً على عدم إخافة أي من الشرائع الاجتماعية قبل هروب الشاه وعودته هو إلى طهران. علاوة على أن آية الله كان قد ركز هجومه على النظام الملكي مطالباً بمقاطعته تماماً مما سهل عملية عزله. أما في الجزائر فزعامة جبهة الإنقاذ لم تقطع صلاتها مع أيديولوجيا حزب جبهة التحرير بل إنها - على العكس من ذلك - أعلنت انتماءها «الحقيقي»²⁶ لها مندة بانحراف مثلها العليا تحت التأثير السيئ لـ «أولاد فرنسا» الذين انصرفوا بها عن مسارها الأصلي. يقدم الحزب الإسلامي نفسه في منشوراته على أنه الوريث الشرعي لحرب الاستقلال وهو يعود إلى الجهاد لإقامة الدولة الإسلامية التي خانها الشيوعيون المتحدثون بالفرنسية الذين اغتصبوا السلطة عام 1962²⁷. مثل هذه الرؤيا للتاريخ سمحت لأكثر القادة المحافظين اجتماعياً، مثل عباسي مدني، أن يحتفظوا بعلاقات وثيقة مع التيار المتدين المتحدث بالعربية داخل الحزب الوحيد السابق، كما احتفظ الرئيس الشاذلي بعلاقة مع زعامة حزب الإنقاذ وهو لم يكن قد تخلص من فكرة ضمهم إلى ائتلاف حكومي عندما يحين الوقت. وهكذا وعلى عكس مما حدث في إيران، حيث نجحت الحركة الإسلامية في الاستيلاء على السلطة لأنها عرفت كيف تلم شمل المجتمع وتعزل النظام، أخذت جبهة الإنقاذ، اعتباراً من منتصف عام 1990، تأثير ضدها قطاعاً من الطبقات الوسطى في المدن (بضغط من جانبها الأكثر تطرفاً)، وظلت الزعامة الممثلة في مدني حبيسة بحثها عن إيجاد حل وسط سياسي مع حزب جبهة التحرير الوطني ثم «تقوّمه» ومن ثم تأخذ نفسها رأسماله من الشرعية السياسية. هذه الرغبة في التطهير المتعجل مختلطة

بعدم المقدرة على قطع الأوصال بوضوح من النظام كان لها وزنها الحاسم فى الفشل النهائى لجبهة الإنقاذ.

ومع ذلك فخلال العام الذى تلى الانتصار فى الانتخابات المحلية فى يونيو 1990 تركت السلطة الجزائرية انطباعاً بأنها بدأت تفقد سيطرتها تدريجياً على الأحداث وبأنها تكتفى برود الفعل أمام مبادرات الحزب الإسلامى الذى احتل المجال بمسيراته واجتماعاته العامة ومبادراته المتعددة فى البلديات التى يسيطر عليها. حالة ازدواج السلطة التى تميز الفترات الثورية بدا أنها تعم الجزائر. بداية حرب الخليج فى يناير 1991 وهجوم التحالف الدولى على العراق بقيادة الولايات المتحدة وبدعم من العربية السعودية، كانت نريعة لإطلاق مسيرات هائلة تؤيد بغداد، وكانت كلها مناسبات لجبهة الإنقاذ لاحتلال الشوارع وتخطى النظام. فى نهاية إحدى تلك المسيرات التى كان على رأسها طابور عرض «للمجاهدين» العائدين من بشاور بالزى العسكرى الأفغانى، وقف على بن حاج فى زى عسكرى، يخطب فى المتظاهرين أمام وزارة الدفاع مطالباً بتشكيل فريق من المتطوعين من أجل الذهاب للمشاركة فى المعركة بجوار صدام حسين. كان المعنى الرمضى للحدث مزدوجاً فمن جهة يمثل هذا التدخل فى المجال الخاص بالجيش إهانة للقيادة العسكرية بمختلف رتبها - فهو نذير خطو يهدد تماسك الهيئة العسكرية، أدى إلى تصميم قيادة الجيش على تحطيم التكتل الإسلامى؛ ومن جهة أخرى كشفت المسألة العراقية خط التصدع الذى يعبر جسد الجبهة الإسلامية للإنقاذ: ففي المراحل الأولى عبر مدنى الذى يعترف بفضل العروش البترولية التى مولت انحزب كثيراً، عن موقف مؤيد للسعودية، إلا أنه اضطر لترك الساحة لـ بن حاج الذى امتص الحماسة الشعبية المؤيدة لصدام حسين وأيد العراق. فكانت تلك علامة إضافية على أن الشباب الفقير من سكان المدن قادر على فرض رؤاه ومشاعره الجياشة على الحزب وأن زعامة هذا التنظيم غير قادرة على التحكم فى مسار تياراته. وكان ذلك، بالنسبة للطبقات الوسطى التى تخشى انتظام «الحيطيين»، سبباً جديداً لإثارة مخاوفها.

وصل التوتر بين السلطة والحزب والتناقضات داخل هذا الأخير إلى مرحلة إضافية عندما أعلن فى نهاية شهر مايو عن تخطيط الدوائر للانتخابات التشريعية التى ستجرى فى نهاية الشهر التالى، وكان الهدف منه التخفيض إلى

أقصى حد ممكن من نتائج الحزب عن طريق «تقطيع» مناسب للدوائر الانتخابية. عندما رأى مننى أنه قد غرر به، طالب بإضراب عام غير محدد المدة إلى أن تعدل السلطات من موقفها. إلا أن المظاهرات تطورت بسرعة إلى مصادمات عنيفة كانت مشاركة الشباب الفقير فيها هى المهيمنة. اضطرت الحكومة أن تتنازل عن أحد أكبر ميادين العاصمة لجهة الإنقاذ التى أقامت فيه سلسلة من الاعتصامات المستمرة لمدة أسبوع تقريباً. هنا تدخلت قيادة أركان حرب الجيش بشكل مباشر لوضع حد لوضع السلطة المزدوجة القائم بالفعل وكان يمكن أن ينقلب إلى عصيان. فى مساء الثالث من يونيو أعلنت الأحكام العرفية وقامت الدبابات بتفريق المتظاهرين وعين الجيش رئيس وزراء جديد هو سيد أحمد غزالي الذى أعلن تأجيل الانتخابات حتى شهر ديسمبر؛ ثم هاجم الجيش سلطة حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ عند قاعدتها بأن سحب كافة اللافتات المكتوب عليها «بلدية إسلامية» من واجهات دور العمدة التى فازوا بها العام السابق. طالب بن حاج بإعلان الثورة وهدد مننى بإعلان بدء الجهاد إن لم تتسحب القوات إلى ثكناتها. إلا أن تلك التصريحات جاءت متأخرة للغاية فى الوقت الذى كان الجيش فيه قد انتشر والقاعدة الشعبية لحزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ قد فقدت توازنها بسبب التردد الواضح الذى أظهره الحزب خلال شهر يونيو بأكمله. فقد فقد المبادرة لمصالح قيادة الجيش الذى بات يدير شئون البلاد مباشرة. فى الثلاثين من يونيو تم القبض على بن حاج ومننى لدعوتهما للعصيان وظلا محبوسين طوال فترة الأحداث التالية والحرب الأهلية.

المنحى الذى أخذه «الإضراب التمردى» كان من أثره تزايد الانقسامات داخل التيار الإسلامى. إزدواجية القيادة المتمثلة فى مننى وبن حاج تلاها تعدد كبير لقادة صغار يناضل كل منهم من أجل الزعامة. بدأ مؤيدو المعارك المسلحة الذين تجمعوا حول من تبوأ من مجموعة بوعلى وقدامى «جهاديين» أفغانستان، يدخلون تحت الأرض استعداداً للعمل السرى العنيف معبرين عن رفضهم للعملية الانتخابية التى لا يرون فيها سوى الخداع والغش. كانت أولى عملياتهم الملفتة للنظر هى الهجوم الدموى على نقطة حدودية، قام فيها «الأفغان» بقطع رموس المجندين فى «جمار» فى الثامن والعشرين من نوفمبر 1991 - اختير هذا التاريخ للاحتفال (بفارق أربعة أيام) بالمسنة الثانية على

«استشهاد» عبد الله عزام في بيشاور. كانت تلك بداية انطلاق الـ«جهاد» على الأرض الجزائرية ستزوده التجربة والمرجعية الأفغانية بخطاب يأتي مكملاً للعودة إلى أساليب حرب الاستقلال وراثتها، بعد عصرنتها في الأحداث الجارية عن طريق ملحمة محمد بوعلی.

تأثر الحزب الإسلامي الذي لم يعد يسيطر على المجموعات المشتتة للمسلمين بانشقاق العديد من مؤسسيه الأكثر «راديكالية» عنه، وهم المنتقدون للتوجه «السياسي» لعباس منفي؛ على العكس منهم، انضم إليه التكنوقراط «الجزأريون» الذين استشعروا في الضعف الذي أصاب الحزب فرصة للاستيلاء على بنيانه. سمح المؤتمر الذي نظم في مدينة باتنا يومی 25 و26 يوليو 1991 للمهندس الشاب عبد القادر حاشاني الذي أعلن عن سيره على خط منفي، أن يسيطر على جهاز الحزب وأن يضع حلاً وسط بين مختلف الاتجاهات، نصيب الأسد فيه كان «الجزأريين». على الرغم من أن القادة المقبوض عليهم في يونيو ظلوا رهن الاعتقال وعلى الرغم من الضغوط التي مارسها الجيش، وقد أصبح صاحب المبادرة السياسية، بأن قبض ثم أفرج عین حاشاني وبعض الزعماء الآخرين، قرر حاشاني المشاركة في الانتخابات التشريعية التي تحدد دورها الأول يوم 26 ديسمبر. حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ واجه في المعركة الانتخابية حزبين إسلاميين آخرين على صلة بالسلطة وهما: حزب النهضة بزعامة عبد الله جاب الله و-الأهم- حزب حماس بزعامة محفوظ نحناح. سينتزع الحزبان منه جزءاً من ناخبيه من البورجوازية المتدينة التي بدأت تخيفها حالة الأزمة التي حلت بالبلاد. كما أن بعض الشباب ذوي الميول الراديكالية الذي لم يعودوا يؤمنون بالانتخابات امتنعوا عن التصويت. الواقع هو أن حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ فقد أكثر من مليون من ناخبيه (أي نحو ربع أصواته) مقارنة بالانتخابات البلدية في يونيو 1990²⁹، ولكنه وصل متقدماً جداً عن منافسيه وحصل على مائة وثمانى عشر نائباً منتخبا من الدور الأولى (مقابل ستة عشر لحزب جبهة التحرير الوطني) وأكثر من 47% من الأصوات.

هذا النجاح الذي لا يقبل الجدل أفضل مشروع الرئيس الشاذلي الذي أراد إدخال شريحة من النخبة الإسلامية في ائتلاف يديره على هواه: الإستقراءات

بالنسبة للدور الثاني أكدت حصول حزب جبهة الإنقاذ الإسلامي على أغلبية واسعة مطلقة من المقاعد. «أجبر» الجيش الرئيس الشاذلي على الاستقالة في 11 يناير 1992، وأوقف العملية الانتخابية في يوم 13 وحل حزب جبهة الإنقاذ في 4 مارس، على حين تمت تصفية جهاز الحزب الإدارى واعتقل آلاف منس نشطائه وأعضاء بلدياته المنتخبين ووضع فى معتقلات فى الصحراء الكبرى كما وضعت المساجد تحت الرقابة.

كانت تلك هى انطلاق حرب أهلية دامت طوال بقية العقد (والتي سنعالجها فى الجزء الثالث من الكتاب) إلا أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ بوصفها حزباً إسلامياً جماهيرياً قد طغت عليه: وتحطم تنظيمه بواسطة انقلاب شهر يناير حيث بدا غير قادر على تهينة رد على هذا الحدث. التحالف الذى كان قد نجح فى تشكيله بين شباب المدن الفقير والطبقات الوسطى المتدينة، بتحريض من الائتليجنسيا الإسلامية، لم يصل به إلى الاستيلاء على السلطة. على العكس من إيران، التى تماثلت الحركة مع هوية شخصية كاريزماتية وحيدة سمحت لها بتخطي المتناقضات بين المكونات الاجتماعية داخل قاعدتها. وان تستقطب إليها المجتمع بأكمله فى عملية ثورية لعزل النظام. على الرغم من أن حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ ظل وبممافة كبيرة القوة الانتخابية الأولى فى البلاد عندما تم حله إلا أن القمة التى وصلها كانت قد أصبحت وراءه، وهى القمة التى وصل إليها فى يونيو 1990 بانتصاره فى انتخابات المحليات. سمح له هذا النصر بدعم قواعده داخل الشرائح المنحازة له أصلاً، ولكنه أثار ضده الطبقات الوسطى العلمانية التى ندد بها على أنها «أبناء فرنسا» والتى باتت مقتنعة بأنها ستصبح كبش الفداء الأول الذى سيُقَّع به لانتقام «الحيطيين». على حين انضمت تلك الطبقات العلمانية فى إيران - بل الحزب الشيوعى أيضاً- إلى الخومينى وتوقف عمال البترول عن العمل - مع أنهم من غير المتأثرين إلا قليلاً بالأيديولوجيا الدينية - قد أتت تماماً على الحكم الإمبراطورى. فى الجزائر نجح النظام فى أن يجمع حوله مساندات الشرائح الاجتماعية من الأقلية لصالحه فأثبتت أن مساندتها له ومقاومتها لجبهة الإنقاذ الإسلامية كانت حاسمة. كما احتفظ النظام بقاعدته داخل الجيش الذى توحدت قيادته، حيث أنها كانت تخشى وصول الحركة الإسلامية إلى السلطة. فهى لم تمنع الجيش أى ضمانات لاستمراره.

على العكس مما حدث في إيران، لم يتحول الجيش عن موقفه على الرغم من نداءات بن حاج له بالتمرد في عام 1991. علاوة على أن النظام قد احتفظ بشعبيته التقليدية بين صفوف «الأسرة الثورية» (قدامى المحاربين في حرب الاستقلال الذين استولوا على ممتلكات المستعمرين في عام 1962) ولما كانوا قد مارسوا العنف للإثراء فهم كانوا يخشون من أن عنفا مماثلاً سيُمارس ضدهم هذه المرة. لم يكن في إيران في عهد الشاه شريحة اجتماعية مصالحها مرتبطة مباشرة باستمرار الملكية. أخيراً وبخاصة، فإن الطبقات الوسطى العلمانية في المدن، على الرغم من عدم كونها مستفيدة من النظام بل واضطرت إلى تحمل قسوته وفساده أو المحسوبية السائدة فيه وعلى الرغم من أنها تعيش في ظروف سيئة نوعاً ما، توصلت في النهاية إلى أن تخشى من تغيير ترى فيه نفسها مستهدفة بسبب عاداتها الثقافية وملابسها ومأكلاتها. فبرغبتها أو على الرغم منها أيدت تلك المجموعات الاجتماعية التي ليست سوى أقليات ولكنها تحتل مواقع المسؤولية وهي كواد داخل الهيئة الاجتماعية والإدارية للبلاد، الإنقلاب العسكري²⁹ - على حين قلبت تلك المجموعات في إيران ظهر المجن على الشاه.

في مواجهة ذلك الائتلاف المتماسك بقوة بسبب الخوف من الإسلاميين، تسأثر هؤلاء سلباً في نهاية الأمر بما كان سبباً في تحقيق النجاح لهم: فبدون خصوم ذوي أهمية في المجال الديني الجزائري، استطاع الشباب من الدعاة الراديكاليين من احتلاله بسهولة. على عكس ما حدث في مصر حيث اصطدم أمثالهم بعلماء الأزهر عند مقتل السادات وعلى عكس إيران حيث استطاع رجال الدين الشيعة اقتباس الأفكار الثورية لشرعيتهم لصالحهم، فقد استولوا على الخطاب الإسلامي في الجزائر فيما بين 1988 و 1992 الذي أعطى دعاية حزب جبهة الإنقاذ الإسلامي نفثتها. إلا أن شبابهم واندفاعهم وتطرفهم وعدم نضجهم السياسي أثار مخاوف الطبقات الوسطى غير الدينية حارماً حركتهم من تأييدها، إلى جانب «الحيطيين» والبورجوازية المتدينة. متزايد الحرب الأهلية من انحسار مد التحالف الإسلامي، عندما أصبح كبار المتدينين في حزب جبهة الإنقاذ الإسلامي السابق ضحايا لعصبيات الشباب «المؤيديين للجهاد» وقد أصبحوا من البروليتاريا.

الانقلاب العسكرى للإسلاميين السودانيين

عام 1989، الذى يعتبر نقطة فارقة فى توسع الحركة الإسلامية عبر العالم، لم يشهد الحدث الذى كان من المفروض أن يقوم على أساسه نظام طويل الأمد فى الجزائر على الرغم من الانتصارات الأولى لحزب جبهة الإنقاذ الإسلامى. المفارقة هى أن أهم انتصارات الحركة حدثت فى السودان برعاية حسن الترابى: وجاء عن طريق انقلاب عسكرى بدون أى ديناميكية شعبية، وهو نتيجة لعملية اختراق طويلة الأمد للإنجليجيسيا الإسلامية لجهاز الدولة والجيش والنظام المالى، مع القطاع الناهض من البورجوازية المتدينة.

لم تولد جماعة الإخوان المسلمين فى السودان سوى فى عام 1944 أى بعد أكثر من خمسة عشر عاماً من تأسيس حسن البنا لها¹ فى مصر، وخلافاً لما حدث فى مصر حيث انتشرت الجماعة منذ البداية فى أوساط الطبقات الوسطى فقد ظل الإخوان السودانيون محصورين فى عالم أصحاب الشهادات والمتقنين حتى منتصف الستينيات. وكما هو الحال فى بلاد أفريقيا السوداء الأخرى، كلن المجال الدينى تحت السيطرة القوية للطرق الصوفية²؛ فهى لم تترك سوى مجال ضيق للغاية للرؤيا المتزمتة الخاصة بسكان المدن من الإخوان وهم يناضلون من أجل أسلمة المجتمع والدولة، فلم يجدوا لهم مجالاً متاحاً لذلك قط. عالم الطرق الصوفية الدينية السودانى كان ينقسم فى جوهره إلى فرعين كبيرين، يمثلهما حزبان سياسيان. الأنصار وينتسبون للمهدى الذى كان قد أعلن فى عام 1881 الجهاد ضد الاستعمار البريطانى³ ويمثلهم منذ الاستقلال فى عام 1956 حزب الأمة. أما الخاتمية الأقرب صلة عادة مع مصر فيمثلهم الحزب الاتحادى الديمقراطى، وكان الاثنان يفضلان طريقة الأداء السياسية التقليدية: ولاء النشطاء للزعماء كان يتطابق مع الإخلاص لشيخ الطريقة للصوفية الذى كان يوزع فى المقابل بركاته على المنتمين إليه وحمايته. الأنصار الذين تقودهم

أسرة المهدي، المنتشرون بقوة في الأوساط الريفية، لهم اليد العليا على الاقتصاد الزراعي للبلاد؛ الخاتمية، برعاية أسرة الميرغني، تأثيرها قوى جداً في السوق والشبكات التجارية. كان التيار الإسلامي موجوداً في الأوساط المتعلمة داخل المدن، وكانت هذه الأوساط أقلية صغيرة في الستينيات، وواجه منافسة من الحزب الشيوعي وهو الأقوى في العالم العربي: وكان يتم بانتشاره العميق داخل الجامعة كما يمتلك وجوداً بين عمال للسكك الحديدية في بلد ترك له المستعمر شبكة سكك حديدية طويلة. كذلك كان للقومية العربية أيضاً أبطالها، مثلاً هو الحال في بقية أنحاء المنطقة: غير أن السودان لم يكن عربياً سوى في جزء منه⁴: فالجنوب، وهو في الأساس «وثني» ومسيحي ولا يتحدث العربية سوى قليلاً؛ ظل مناهضاً لأي مشروع يقوم على القومية العربية وفيما بعد على الإسلام، خشية أن يقوم على حسابها خصوصيته السوداء الأفريقية.

في هذا السياق الذي تؤثر فيه كل هذه القيود، ظهر الزعيم صاحب الشعبية الكاريزماتية الذي أوصل الإسلاميين السودانيين إلى النصر بواسطة الانقلاب العسكري في عام 1989: ولد حسن الترابي عام 1932 في عائلة من كبار رجال الدين من سلالة مهدي قليل الشأن، حامل للبركة، تلقى تعليماً قرآنياً تقليدياً قبل أن يدرس الحقوق في جامعة الخرطوم التي تخرج منها محامياً. ثم واصل دراسته في لندن للحصول على درجة الماجستير (1957) ثم في باريس حيث حصل على درجة الدكتوراه في عام 1964. في العام ذاته، ولدى عودته إلى الخرطوم، أصبح عميداً لكلية الحقوق. في أكتوبر سقطت الديكتاتورية العسكرية التي كانت تحكم البلاد منذ 1958، وحلت محلها حكومة مدنية تسيطر عليها الأفكار الاشتراكية.

هذا المفكر البالغ من العمر 32 عاماً والذي يجيد عدة لغات أجنبية كان مزوداً بشرعية مزدوجة - تقليدية ومعاصرة أيضاً على وجه الخصوص - عرف كيف يستخدمهما بأبرع مما يمكن. استعان بتكوينه الغربي لتشكيل حركة سياسية إسلامية جديدة خرجت من رحم الإخوان المسلمين. وهي جبهة الميثاق الإسلامي، وكانت بنيتها قائمة على صورة طبق الأصل من منافسها الأول الحزب الشيوعي السوداني، ثم انفصلت الجبهة تماماً عن منطق الإخوان الذي كان حصر مجهوداته في الدعوة الدينية⁵. في الانتخابات التشريعية التي جرت

عام 1965، لم تحصل الجبهة سوى على سبع نواب (منهم مقعدان فى الدوائر المخصصة لأصحاب الشهادات⁷ حيث حصل اليسار على الأحد عشر مقعداً الباقية). فى انتخابات الطلاب التى جرت فى العام ذاته جنت الجبهة ثمرة انتشارها الدينى داخل الجامعة بحصولها على 40% من الأصوات وجاءت وراء اليسار الذى حصل على 45% من الأصوات⁸. البرلمان سيطر عليه حزب الأمة بعد حصوله على ستة وسبعين مقعداً وبرز فيه تفوق رجال السياسة المنتمين للطرق الصوفية، فى بلد ظل زراعياً بنسبة 80% وتم تعيين، صادق المهدي رئيساً للوزراء. تحالف الترابى، الذى تزوج أخت صادق، مع حزب الأمة: بذلك توصل الإخوان إلى عضوية لجنة إعداد الدستور التى اقترحت أن يكون الإسلام دين الدولة والشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع. كانت تلك هى الفرصة - بالنسبة لحزب قلية متفقة - أن يتضامن مع الجماعة المسيطرة التى تنتسب للمهدى، وتعيد من جديد التجربة التى رأسها هذا الأخير بمبادئه بتطبيق الشريعة فى المرحلة المعاصرة مثلما فعل سلفه فى الدولة المهدية التى قامت فى نهاية القرن التاسع عشر. سمح هذا التكتيك للتيار الإسلامى بوضع رجاله فى قلب المؤسسة السياسية. إلا أنه بوضع الشريعة فى قلب الهوية السودانية قام هذا التيار بمعاداة 30% من المواطنين غير المسلمين وخاصة سكان الجنوب. فى سياق التوتر الشديد الذى تلى ذلك والذى قامت بسببه الحرب الأهلية فى الجنوب، أوصل انقلاب عسكري فى يونيو 1969 الجنرال نيمرى إلى السلطة يسانده الشيوعيون وبدعم من مصر الناصرية وجماعة الخاتمية. تم حل جبهة الميثاق الإسلامى وأمضى الترابى سبع سنوات فى المعتقل.

لما كان الإسلاميون السودانيون يفتقدون التأثير على الكتلة الشعبية التى تنقسم ولاءها للجماعتان الرئيسيتان، فقد تحولوا بالصبر فى عملهم على السيطرة على الوسط الطلابى الذى هو المزرعة التى يتكاثر فيها المتقفسون والطبقات المتوسطة المتدنية. فى المجن ألف الترابى كتيباً: وضع المرأة فى الإسلام يحض فيه على مشاركة المرأة فى الحياة العامة مع تأكيد القوى على أنها يجب أن تظل محجبة. أدى ذلك إلى معاداة الأوساط المتمسكة جداً بالتقاليد له، ولكنه سمح لحركته بأن تضم العديد من الطالبات وقد كانت أحزاب اليسار العلمانية والشيوعية وحدها هى التى تقدم لهن حتى ذلك الوقت رؤية للعالم تضع

تطلعاتهن للتحرر في الاعتبار. في الوقت ذاته فقد الحزب الشيوعي، الذي اعتمد عليه نميرى عند استيلائه على السلطة، دعم الدكتاتور الذي قام بحل تنظيماته موجهاً له بذلك ضربة لم يستطع النهوض منها بعد ذلك، وهو ما مهّل على الإسلاميين استمالة أهل المعرفة من الصفوة التي كان يهيمن عليها الحزب الشيوعي. في عام 1977 قل عدد المؤيدين للنظام بشكل خطير أمام الإخفاقات الاقتصادية وتعرّش حملة الجيش في الجنوب. حينئذ قرر نميرى القيام «بمصالحة وطنية»، مفرجاً عن معارضيه ومعيدا المنفيين إلى أرض الوطن. أدى الترابي وجماعته دوراً هاماً في هذه العملية وذلك بتسلّمهم إلى الوظائف العليا، حيث جعلتهم دراساتهم، التي جنوها في كثير من الأحيان في بلاد الغرب، ضروريين لإعادة دولاّب الدولة إلى الدوران. جاءت هذه «البرجماتية» التي اتسم بها التيار الإسلامي السوداني، والتي نظر لها الترابي تحت تسمية «فقه الضرورة» والتي كانت تدفع أعضاء ذلك التيار إلى احتلال أي وظيفة متاحة في السلطة، نتيجة لما كانت تتصف منظمته به من محدودية العدد ونخبوية الأعضاء. فعلى عكس مما قام به الإخوان المسلمون المصريون والإسلاميون الجزائريون والفلسطينيون والإيرانيون الذين سعوا في مرحلة أولى إلى مخاطبة كتلة السكان، اعتمد الترابي وأقرانه (وهم في ذلك أقرب إلى المودودي والجماعات الإسلامية الباكستانية ومن أنور إبراهيم وجماعة أبيم الماليزية) على أسلمة المجتمع «من أعلى»: إذ سمح له انتزاع السلطة بواسطة النخبة «المستتيرة» بتنفيذ مشروعه.

ولهذا استُخدموا كوسطاء بين السودان والعربية السعودية التي وصلت إلى قمة سلطانها المالي بعد حرب أكتوبر 1973 وكانت تود توثيق علاقاتها بهذا البلد المجاور المطل على البحر الأحمر والمورد الضخم لليد العاملة المهاجرة، كما كان يهيمها أن تتأى به عن التأثير الشيوعي. من جانبه كان النظام السوداني يسعى، مثل كافة البلاد الأفريقية المسلمة الفقيرة، إلى جذب رؤوس المال العربية في الخليج. منذ خريف 1977 افتتح بنك فيصل الإسلامي فرعاً سودانياً؛ ثم بنك البركة في 1984 وأيضاً مؤسسات مالية أخرى من النموذج ذاته. احتكر المقربون من الترابي جزءاً كبيراً من الوظائف في تلك المؤسسات، متيحين بذلك الوظائف والثراء إلى الذين نشطوا في صفوف منظمة الطلاب التابعين لهم

- وهي الظاهرة التي تشبه مثلثاتها في النظام المصرفي الإسلامي الماليزي¹⁰. كما أن تلك البنوك مولت أيضاً بشروط ميسرة للغاية، مستثمرين ومقاولين ورجال أعمال ارتبطوا بالحركة فشجع ذلك تصعيد بورجوازية متكينة تعتمد مباشرة في نجاحها الاقتصادي على علاقاتها السياسية بالحركة وتسلتهم أيديولوجيتها. وأخيراً استمالت تلك المؤسسات البنكية بنجاح مودعين محتملين - وخاصة بين صفوف التجار المحليين الذين لم يكن في مقدورهم اللجوء إلى البنوك التقليدية التي تتوجه بالنظر إلى الخارج، وجعلت منهم زبائن لها تجاريين وميسمين. صادفت هذه العملية بعض النجاح: فقد أصبح بنك فيصل ثاني البنوك في البلاد، من ناحية قيمة الإيداعات فيه، اعتباراً من منتصف الثمانينيات. بفضل هذه الظاهرة التي بينت حصولهم على الدعم السعودي، استطاع المسلمون السودانيون أن يتخطوا محدودية وجودهم داخل الأوساط الجامعية والثقافية، للوصول إلى البورجوازية المتكينة والمتعلمة الناهضة بأن أعطوا لها صوتاً مسموعاً، وابتعدت من دائرة تأثير الأحزاب اللادينية (الشيوعية والقومية، إلخ) والجماعات الدينية التقليدية أيضاً. الارتباط السعودي - السوداني عن طريق الجبهة الوطنية الإسلامية عبر عنه أيضاً المركز الإسلامي الأفريقي الممول بسخاء من بلاد الخليج. وضع المركز اعتباراً من 1979 تحت إدارة عضو في الحزب كانت وظيفته هي تنشأة الدعاة وشباب الصفوة القادمين من أفريقيا المتحدثة بالفرنسية والإنجليزية المشبعين بالرؤية السلفية للإسلام والمزودين بما يسمح لهم بمحاربة المبشرين المسيحيين وبأن يحلوا محل الطرق الصوفية التقليدية¹¹.

تميزت السنوات الثمان الأخيرة من عهد النميري بتزايد تأثير المقربين من الترابي بعد أن تركوا أحراراً في أن يتحوصلوا داخل أجهزة الدولة بشروط ألا يتعرضوا للدكتاتور ذاته. كان النميري يرى في أسلمة القوانين على يد «الترابين» فرصة تسمح له بسيطرة أكثر تحكماً في شعب أعياه فساد النظام وعدم كفاءته، وبنقل الصراعات الاجتماعية إلى داخل الساحة الدينية. من هذا المنظور تم فرض الشريعة بقرار رئاسي في سبتمبر 1983: تم بتر أولى أيدي اللصوص ورجم أول الزناة، وحرم بيع الخمر كما تم تشجيع أسلمة النظام المصرفي. في يناير 1985 تم تنفيذ حكم الإعدام شنقاً علناً في محمود محمد طه

أحد المفكرين الذين حاول إعادة التفكير في بعض النقاط الخاصة بالمعقيدة الإسلامية¹². في مارس قام نميرى، وقد أفلتته درجة تأثير الترابى والمحيطين به، وبعد أن وصفهم «بالأخوة الشياطين»، باعتقالهم لفترة قصيرة، قبل أن ينهار نظامه فى الشهر التالى.

سنوات الديمقراطية الأربع التى كانت بمثابة فترة استراحة قصيرة بين سقوط نميرى والانتقال العسكرى فى يونيو 1989، دعمت خلالها الحركة الإسلامية السودانية مواقعها، بأن أسست فى عام 1985 الجبهة القومية الإسلامية، التى حصلت على واحد وخمسين مقعداً (من مائتين وأربع وستين) فى الانتخابات البرلمانية التى جرت فى ليريل 1986، منهم عشرون مقعداً من الثمان والعشرين المخصصين «لحملة الشهادات الجامعية». وبالمقارنة بنتائجها فى انتخابات عام 1965 تكون الحركة الإسلامية قد حققت هيمنة واضحة جداً على أوساط الناخبين من الطبقة الوسطى المتعلمة، ولو أن النتائج التى حققتها فى المجتمع ككل قد كشفت عن أنها لم تتمكن على عكس مثيلتها الجزائرية- من اختراق مجموع السكان. فى المقابل استغلت الجبهة القومية الإسلامية تلك السنوات فى التسلل داخل الهيراركية العسكرية (وهو ما لم ينجح الإسلاميون الجزائريون فى تحقيقه) بأن زودتها بالتبرير الأيديولوجى للحرب التى يخوضها الجيش ضد الوثنيين والمسيحيين فى جنوب البلاد، واضعة إياها تحت راية الجهاد. إلا أن الإخفاق فى تلك الحرب قد حمل الحكومة على التفاوض مع المتمردين فى الجنوب واضطرها إلى أن تعلق فى 30 يونيو 1989 القوانين الإسلامية السائدة كشرط مسبق لقيام الوفاق الوطنى¹³.

الانتقال العسكرى الذى قاده اللواء عمر البشير بتأييد من الضباط الإسلاميين¹⁴ فى اليوم ذاته أفضل المشروع برمته. بادر الانقلاب بتسريب معلومة أن الترابى - على الرغم من تحديد إقامته من أجل الترميمه- لبعض الوقت مثل بقية القادة السياسيين- «هو العقل المفكر» للنظام الجديد. كما حدث فى باكستان فى عام 1977، عندما أطاح الجنرال ضياء الحق بعلوى بوتو ثم أعلن قيام «الدولة الإسلامية» مستلهماً أفكار المودودى، وصل المثقفون الإسلاميون، والبورجوازية المتدنية المتأثرة بأفكارهم، إلى السلطة فى السودان دون أى تحرك شعبى فى صالحهم؛ فى الحاليتين، الباكستانية والسودانية، كان قطاع من

الهيراركية العسكرية قد اعتنق الأيديولوجية الإسلامية وضمن انتصار الحركة، متفاديا اللجوء إلى الشباب الفقير في المدن والتي كانت احتياجاتهم الاجتماعية حبلى بتقلبات غير مسيطر عليها من النظام القائم. فى كلا البلدين عرفت الأيديولوجيا الإسلامية بكل سهولة الطريق إلى قيادة الجيش - سواء بالنسبة للجماعات الإسلامية فى باكستان أو الجبهة القومية الإسلامية السودانية - بأن أعطته تبريراً دينياً واسعاً للحروب التي يقودها الجيش بدون أن يحقق فيها نجاحاً يذكر - ضد انفصال بنجلادش عام 1971 بالنسبة للأول وضد الوثنيين والمسيحيين فى الجنوب بالنسبة للآخر. وأخيراً إقامة دكتاتورية عسكرية إسلامية ترجمت فى سنواتها الأولى بعمليات قمع لا ترحم ضد الطبقات الوسطى غير الدينية التي يرمز لها فى باكستان بشنق علي بوتو عام 1979. فى السودان، الذى كانت تنقسم عاداته السياسية تقليدياً بالهدوء والسلاسة والتي كانت تقوم على الزيجات والتحالفات القبلية داخل النخبة الحاكمة، وهو ما كان يضمن الحماية للذين يُفضّض عليهم مؤقتاً، افتتح نظام 1989 عهداً من العنف غير المسبوق: التصفيات وأحكام الإعدام طالبت فى البداية هيئة ضباط الجيش، على حين أجبر الموظفون المدنيون والعسكريون أيضاً على حضور دورات «إعادة تثقيف» بهدف جعلهم يقبلون الرؤية الإسلامية للعالم. تعذيب المقبوض عليهم داخل الـ **Ghost houses** أو فيلات الأضباع الخاصة بالأجهزة الأمنية أصبح شيئاً عادياً، نددت بها بعض المنظمات الدولية¹⁵ - على حين كان الترابى يقلل من أهميتها، معزياً إياها إلى «الحساسية المفرطة للسودانيين»¹⁶. كما ألغيت الجمعيات والأحزاب والصحف المستقلة وتم اعتقال المسؤولين عنها.

القسوة «الثورية» لسنوات النظام الأولى سمحت للجبهة القومية الإسلامية بنشر هيمنتها على الدولة بأن سكنت رجالها القادمين من الإنتليجنيسيا الإسلامية والطبقات الوسطى المتدنية فى جميع الوظائف. وكان هدفها هو تدمير سلطان الجماعات التقليدية المسيطرة النابعة من الأحزاب السياسية الكبرى المرتبطة بالجماعات المذهبية وإحلال نخبة «عصرية»¹⁷ جديدة محلها. فى الوقت ذاته كانت تقمع، بقسوة أكبر، المتقنين وأعضاء الطبقات الوسطى غير الإسلامية مجبرة عدداً كبيراً جداً منهم إلى الخروج للمنفى حتى لا يشكلون لها بديلاً. سعت الجبهة القومية للإنقاذ أخيراً إلى تعويض ضعف تغطيتها الشعبى بأن قامت

بتفضيل إحدى المجموعات العرقية ذات الأصول الأجنبية من الغرب الأفريقي،
الفلان¹⁸، والتي أبقتها أصولها في وضع هامشي - ضامنة بذلك أن تجسد في
أوساط هذه الجماعة العرقية عملاء لها تزداد درجة ولائهم، بل ودرجة
استعدادهم الكامل للقيام بالأعمال الحقة، بمقدار ماتين للحركة من ترقى
مستواها وبما تخشاه من خسارة إن تغير النظام.

سمحت هذه السياسة للترابي وأقرانه بالاستيلاء على الدولة والبقاء فيها
لمدة عقد من الزمان، وهو ما جعل الزعيم الكاريزمي يحظى بإعجاب معظم
الحركات المثيلة في العالم العربي - وبخاصة مسئولى حركة الاتجاه الإسلامي
التونسية وحماس الفلسطينية¹⁹ وكانتا تقدمان السودان على أنه المثل الذي
يحذى - ويتعاطف القوميين بل ونشطاء اليسار في المنطقة الذين جعلهم خطاب
الترابي المناهض للاستعمار ينسون القمع الواقع على رفقاتهم في الخرطوم.
على عكس نظام الجنرال ضياء الموالى للتيار الإسلامي في باكستان، والنابع
أيضاً من انقلاب عسكري ولكنه حظى بتأييد أمريكي قوى لمحاربته السوفييت
في أفغانستان، تعرض النظام السوداني لغضب الولايات المتحدة، قام هو
بتأجيجه بعد ذلك. أعمال العنف التي اقترفها الجيش والجماعات المسلحة في
حربه التي لا تنتهي في الجنوب أثارت ضد النظام عدداً كبيراً جداً من
المنظمات المسيحية، بروتستانتية وكاثوليكية، لها تأثيرها في الأوساط العليا في
واشنطن والعواصم الأوروبية، سدت في وجه القادة السودانيين سبل المشاركة
في مختلف ساحات «الحوار الإسلامي-المسيحي»، وهي التي سمحت للحركات
الإسلامية في بلاد أخرى من إقامة اتصالات مع دوائر السلطة الغربية. من هذا
المنطلق، فعلى الرغم من أن الجبهة القومية الإسلامية جاءت إلى السلطة عبر
انقلاب عسكري وتقودها نخبة تعلم أغلب أعضائها في بريطانيا والولايات
المتحدة، فقد واجهت عداً أمريكياً يذكّرنا بالذي تواجهه إيران الخميني،
الموضوعة مثلها في قائمة الدول التي تساند الإرهاب. ولكن عرف النظام، مثلما
حدث في إيران، كيف يحول هذا العداء وما يصاحبه من عقوبات إلى مصدر
من مصادر شرعيته؛ فقد سمح ذلك في السودان بإرجاع سبب الكوارث
الاقتصادية التي عرفتها البلاد، عبر العقد الزمنى السابق، إلى أمريكا، كما سمح
بحض الشعب توحيد صفوفه في وحدة مقدسة. كما سمح أيضاً للترابي - الذي

أيد صدام حسين أثناء حرب الخليج 91-1990 فخرس مؤقتاً الدعم السعودى - بتجميع التأييد الدولى خارج نطاق التيار الإسلامى، وأن يجعل من بلاده، على الرغم من كونه أحد أفقر البلاد على الأرض، رمزاً من رموز مقاومة الإمبريالية. فى إبريل 1991 جمع مؤتمر شعبى عربى وإسلامى انعقد فى الخرطوم، علاوة على أعلى النخب الإسلامية الدولية القادمة من الشرق الأوسط العربى والمغرب العربى وإيران وأفغانستان وباكستان يأسر عرفات والناصرين المصريين، أكد المؤتمر على تضامن المشركين مع العراق عارضاً نفسه كبديل لمنظمة المؤتمر الإسلامى الواقعة تحت التأثير السعودى، وإن لم يكن يمتلك وسائل مثل وسائلها. تلى ذلك مؤتمر ثانى فى ديسمبر 1993 كانت له الأهداف ذاتها، ثم مؤتمر ثالث فى مارس إبريل 1995²¹. منحت تلك المؤتمرات للترباى فرصة تأكيد ذاته على الساحة الدولية، من خلال وسائل الإعلام العالمية التى يحسن التلاعب بها واستخدامها بأفضل ما يمكن²²، ومحكماً بذلك قبضته على بلاده. هكذا توصل النظام إلى أن يحجب بنكاء أصوله الانقلابية وافتقاره لقاعدة شعبية، وأن يقدم نفسه فى صورة قوية ثورية تتحدث باسم الجماهير المسلمة والتقدمية فى العالم. وقد نجح فى الوصول إلى تلك المكانة لأنه كان قد أصبح فى عام 1989، ليس فقط الحركة الإسلامية السنية الوحيدة التى استولت على الدولة، وإنما لأنه استغل الفراغ الذى تركته وفاة الخومينى فى شهر يونيو ذاته الذى انتهى بحدوث انقلاب الخرطوم.

أوروبا دار إسلام : الحجاب و« الفتوى »

توفي الخميني في الثالث من يونيو 1989، بعد أكثر من ثلاثة شهور من النداء الذي وجهه للمسلمين في العالم كله بقتل صاحب كتاب آيات شيطانية. تعتبر هذه الفتوى المذهلة الوصية السياسية لأية الله وتختتم بها سنة 1989 المرحلة الصاعدة التي عرفتها الحركات الإسلامية طوال العقد الذي بدأ بالاستيلاء على السلطة في طهران عام 1979. صدرت الفتوى عند ملتقى حديثين لهما قوة الرمز. فقد اضطرت طهران إلى وضع حد لحربها الطويلة ضد العراق 1980-1988 بعد أن ينسب من إمكانية إسقاط صدام حسين: كما احتفظت العربية السعودية بهيمنتها على التعبير عن الإسلام على الرغم من المحاولات الإيرانية لإفقادها توازنها. تعتبر الفتوى في هذا السياق محاولة لاسترداد المبادرة في هذا المجال. فقد جعل الخميني من نفسه الحامل الأول للسواء المسلمين الذين شعروا بالإهانة من رواية تمس شرفهم ودينهم وثقافتهم - في حين لم تستطع لا الرياض ولا المؤسسات المعتمدة عليها من منع نشر الكتاب. ثم إن الفتوى الصادرة في 14 فبراير 1989 قد نقلت الخط الفاصل الذي يقف عنده الصراع الإسلامي في جنوب غرب آسيا خلال الثمانينيات إلى خارج الحدود التقليدية التاريخية لأمة المؤمنين، نحو أوروبا الغربية حيث يعيش سلمان رشدى وهو من مواطنيها. ثم إنها قنفت فجأة بدار الإسلام إلى نطاق الكون كله وجمعت السكان المهاجرين من نوى الأصول الإسلامية، جاعلة منهم رهائن المعركة الدائرة بين القوى المتصارعة من أجل السيطرة على مجال المعاني الإسلامية، وحوّلته بعد ذلك إلى فاعلين مؤثرين في هذا الصراع، الذي سيصبح الغرب إحدى ساحاته الجديدة عبر العقد الزمني التالي.

يعتبر الخامس عشر من فبراير 1989 يوم انتصار **الجهاد** الذى تبنته العربية السعودية والولايات المتحدة فى أفغانستان: فى ذلك اليوم أنهت القوات السوفيتية بمبادرة من جورباتشوف انسحابها. وكان من المنتظر أن تحتل حكومة ائتلافية مشكلة من أحزاب المجاهدين فى بيشاور، بتأثير سعودي باكستانى، مكانها فى كابول. غير أن ذلك الحدث احتاج لأكثر من ثلاثة أعوام أخرى لتكتمل شروطه أى حتى تقع العاصمة الأفغانية بين أيذى المجاهدين. إلا أن التصورات كافة حينذاك كانت مقتنعة أن العربية السعودية ستحقق مكسباً آخر فى تأكيد تسيدها الفكرى على الإسلام العالمى - خاصة وأن الأحزاب الشيعية الأفغانية لم تكن عضوة فى التحالف المنتصر. إلا أن نهاية الانسحاب السوفيتى مرت دون أى إشارة لها تقريباً فى قاعات تحرير الصحف التى نشرت فى جميع أنحاء العالم الفتوى التى أصدرها الخومينى فى اليوم السابق والتى أعاد بها وضع إيران فى قلب كافة الرهانات المرتبطة بالتعبير السياسى للإسلام وبالمسيطرة عليه. فى الوقت ذاته الذى ظهر فيه ذلك النص القصير الذى «حكم بالإعدام» على مؤلف «آيات شيطانية» وناشرى الكتاب والذى طالب فيه «كل مسلم حريص على دينه بتنفيذ الفتوى على الفور حيثما كان»، كانت تبث صور اقتحام المركز الثقافى الأمريكى فى إسلام آباد فى باكستان فى 12 فبراير والذى أدى إلى وقوع خمسة قتلى وعشرات الجرحى من بينهم رئيس حزب العلماء الديوبانديين مولانا فضل الرحمن: لم تجز مساندة الولايات المتحدة **للجهاد** الأفغانى فتيلاً لحماية إحدى مؤسساتها من هجوم الجماهير النائرة عليها بسبب كتاب سلمان رشدى (على الرغم من عدم وجود صلة لسلمان رشدى بالجانب الآخر من الأطلنطى). كان من الممكن أيضاً رؤية البرامج المخصصة للحدث عن الفتوى أفلاماً صورت قبل شهر من هذا التاريخ فى مدينة برادفورد فى مقاطعة يوركشير الإنجليزية لحرق الرواية فى الميدان العام بمبادرة من مجلس مساجد تلك المدينة التى يقطنها سكان عديدون من أصول باكستانية.

أثارت سلسلة أعمال العنف تلك، ضد عمل خيالى، الذهول والاستياء الشديدين فى الغرب لأنها أعادت إلى الذاكرة أحداث التعصب الدينى فى مرحلة محاكم التفتيش فى إسبانيا أو أحداث حرق الكتب فى الميادين العامة التى كان يشعلها النازيون. على حين كان النشطاء فى برادفورد يدفعون من جانبهم بأن

رواية تصف شخصيات ترمز إلى نساء النبي محمد كعاهرات ، هـى إهانة لشرف الإسلام كما أنها تهزأ بعقائده. لم يكن يهتم كثيراً أن رشدى أراد كتابة رواية خيالية موضوعها هو الانقلاب الحادث فى تمثيلات ومعايير المسلمين المقيمين فى أوروبا الغربية فى الربع الأخير من القرن العشرين وفى مرجعياتهم الناتجة عن موجة الهجرة الكبيرة والإقامة الدائمة فيها. زاد من خطورة موقفه أن أصوله المسلمة جعلت ذلك المجتف فى عيون خصومه مرتدأ، أى مجرمأ تحكم الشريعة عليه بالإعدام إن لم يعلن توبته.

سيطر تلاميذ المودودى من الهند وباكستان وعبر مراكزهم البريطانية المتمثلة فى مكاتب البعثة الإسلامية للمملكة المتحدة 'U.K.Islamic Mission على الشهور الأولى من قضية رشدى فيما بين نشر الرواية فى سبتمبر 1988 وحرق الكتاب فى برانفورد فى 14 يناير 1989. قاموا باستثارة الشبكات السعودية لمصادرة الكتاب عن طريق الضغوط على حكومة لندن، إلا أن ذلك لم يجد فتيلأ. المرحلة الثانية بين حرق الكتاب والفتوى: احتلت الجمعيات الديوباندية والبارلوية مقدمة مسرح الأحداث بأن نشطت بدأت نشاطها عند القاعدة، مثيرة الشارع ضد الرواية ومؤلفها فى إنجلترا وباكستان فى الاتجاه المعاكس لمنطق دبلوماسية الرياض، التى تنظر دائماً بعين الارتياح إلى التحركات الشعبية. ثم جاءت أخيراً المرحلة الثالثة: بدأت فى 14 فبراير بإيعاز من الخومينى جمعت بين التعبئة الجماهيرية والعمل الدولى والتهديد بالإرهاب. فى كل مرحلة من تلك المراحل استولى تيار إسلامى مختلف على إدارة الحملة منحياً الآخرين جانباً: فبالإضافة إلى غريمى الثمانينيات أى الوهابيين السعوديين والجماعات الإسلامية والإخوان المسلمين من ناحية، وإيران من ناحية أخرى، انضم منافس ثالث لهما، هو دوائر علماء الدين الهندو-الباكستانيين ولا سيما الديوبانديين، فلم يتوقف تأثيرهم على الساحة الإسلامية الدولية عن النمو خلال عقد التسعينيات، ومن بين صفوفهم خرج الطالبان.

منذ 3 أكتوبر 1988، أى بعد أسبوع واحد من ظهور آيات شيطانية، أرسلت المؤسسة الإسلامية فى لايسستر، التى يقوم على إدارتها ورثة المودودى الفكرين، خطاباً دورياً إلى كافة المساجد والجمعيات المسلمة فى المملكة المتحدة تطالب فيها - مستشهدة بمقتطفات من الرواية - بالمشاركة فى حملة من

العرائض تطالب بمنع نشر الرواية وسحبها من السوق واعتذار علني من المؤلف. وهم يقومون بتلك المبادرة بعد أن ناشدهم «إخوانهم» قسّي الجماعة الإسلامية في مدينة مدراس بالهند بأن يؤيدوا طلباً تقدم به رجال سياسة من مسلمي الهند من أجل منع دخول الكتاب إلى موطن رشدی الأصلي. استجاب رئيس الوزراء الهندي في ذلك الوقت راجيف غاندي، الذي كان يخوض معركة انتخابية صعبة يحتاج فيها إلى أصوات المسلمين (نحو 15% من المليار هندي) في 5 أكتوبر - رد عليه المؤلف رداً عنيفاً. في الأسبوع التالي، قامت لجنة العمل الإسلامي في اجتماع دعا إليه أحد الدبلوماسيين السعوديين العاملين في لندن، في مقر إقامته بتكثيف الحملة مطالبة بأن يمتد القانون البريطاني ضد التجديف (والذي يحمي فقط الكنيسة الانجليكانية) إلى بقية الأديان، مما يسمح بمصادرة الرواية. ظلت تلك الطلبات دون رد فعل أمام الحماية القانونية التي تتمتع بها حرية التعبير في المملكة المتحدة. من ناحية أخرى حظرت معظم الدول الإسلامية دخول الكتاب إلى أراضيها كما تمت إدانته في اجتماع المؤتمر الإسلامي الذي تؤول في فيها العربية السعودية دوراً رائداً. إلا أن المرحلة الأولى من تعبئة الرأي العام ظلت ضعيفة التأثير: أتباع المودودي في المملكة المتحدة وهم من المثقفين المنظمين تنظيمياً جيداً للغاية ولكنهم ضعيفو الانتشار وسط الجماهير المسلمة (وهؤلاء أغلبهم من العمال الذين طالتهم البطالة بشدة، معظمهم من الديوبانديون والبارلويون) كان هدفهم مضاعفة قوة تأثيرهم والحصول على سلطان معنوي وسياسي يفتقدونه بأن يدافعوا عن شرف الإسلام. أتاحت لهم تلك الحملة فرصة توسيع قاعدتهم بأن يضموا إليهم الشباب الفقير من سكان المدن الباكستانية من المهاجرين: فهذا الشباب، خلافاً لما هو حال جيل آبائهم غير المتعلم وغير المتمكن من اللغة الإنجليزية، درس في المدارس الإنجليزية وكان في استطاعته أن يستجيب لما يتضمنه كتاب منشور بتلك اللغة. إلا أن هؤلاء المثقفين حرصوا على الحفاظ على الاتصالات التي أمنوها لأنفسهم داخل المؤسسات البريطانية، فقد كانت تلك المؤسسات تعتبرهم محدثيها الإسلاميين المرجعيين، وكانوا يفضلون الضغوط الدبلوماسية على أمل أن يجعلها النقل المالي السعودي أكثر تأثيراً، من المبادرات المثيرة للضجة. الواقع أن في بداية العقد كانت الرياض قد أثارت فضيحة وضجة بأن منعت

عرض فيلم تليفزيونى من إنتاج الـ بى بى سى عنوانه موت أميرة يحكى الطريقة التى تمت بها تصفية حالة زنا داخل العائلة المالكة السعودية. أما آيات شيطانية فلم تعتبر حالة قصوى تتطلب تدخل الجهاز الدبلوماسى السعودى وتحديد لندن بعمليات انتقامية تجارية. فى نهاية شهر ديسمبر من عام 1988 أعلن النائب العام فى المملكة المتحدة أن الكتاب ليس فيه ما يسبب ملاحظته قانوناً.

فشل هذه المرحلة الأولى من الحملة فتح الباب لمظاهرات شعبية نظمها جمعيات ديوباندية وبارلوية. أعضاء تلك الجمعيات لم يكونوا مهتمين برواية كتبت بالإنجليزية وبعيدة عن متناول عالم تمثيلهم المعتاد، ولا مهتمين باعتبارات جيوبوليتيكية. كان رد فعلهم من المستوى البدائى والمباشر على ما اعتبروه إهانة للإسلام، أى لقواعد سلوكهم اليومى، بالمعنى المتشدد والراسخ الذى تلقوه فى مدارسهم الدينية. وبالنسبة لقادة تلك الجماعات التى تقوم سلطتهم على إيمان اتباعهم المطلق بسلامة العقيدة وثباتها، فإن أى نص قد يدخل الشك إلى العقول - وخاصة عقول الجيل الجديد الأكثر تقبلاً للتأثير الغربى - يعتبر خطراً داهماً. وترداد الخطورة فى الإطار البريطانى حيث يرتبط سلطان المللى، الذى جعل منهم أفضل الوسطاء بين السكان المملمين وسلطات المملكة المتحدة، بارتفاع السياج العقالى واللغوى والثقافى الذى يفصل أتباعهم عن المجتمع الكلى ويحد من اتصالهم المباشر به. إن لم تتم محاصرة «تجديف» آيات شيطانية فقد يحث ذلك الشباب الهندى الباكستانى، مثلما حث أبطال الرواية، على تفسير المخططات التقليدية الموروثة للتفكير وهدم قواعد الانصياع والطاعة لرجال الدين الديوبانديين والبارلويين. كانت الحملة على رشى تمثل لهم عملية دفاع عن مصالح مكتسبة، وهو السبب الذى دفعهم إلى تحريض قواتهم بعنف شديد على حرق الرواية فى برانفورد وإلى إشعال النار فى المركز الثقافى الأمريكى فى إسلام آباد. لم يكن للعنف الرمضى أو الحقيقى لتلك المظاهرات التى ضمت عدداً كبيراً من أفراد عابدين أى امتداد سياسى مباشر، ولا أى اتصال بالكبار من أصحاب السلطان، خلافاً للحملة التى قام بها المودديون، والتى استولت عليها الدوائر العليا السعودية ولكن دون أن يكون لها تأثير على الشارع.

إصدار الخوميني لفتواه، كان يعني أنه إحتوى هذه المبادرة الشعبية غداة قلائل إسلام أباد واعطاها البعد السياسى الذى كانت تفتقده: فامتدت على الفور إلى أبعاد عالمية. كانت الحملة موجهة حتى تلك اللحظة ضد الرواية ولو أن الهتافات كانت تطالب من وقت لآخر بموت رشدى. أما الآن وقد أصبحت المطالبة هى بإعدام مؤلف وهو مواطن بريطانى (لا صلة له البتة بإيران) فقد تغير الموقف وسحب البساط من تحت أقدام السعوديين الذين لم يستطيعوا منع نشر الكتاب، وهو ما جعل مرشد طهران البطل بلا منازع للمسلمين الذين وجهت لهم الإهانة، مقابل ضعف التحرك الذى قامت به الرياض - لاغياً تماماً أى قيمة للمكاسب الرمزية التى كانت تتوقعها المملكة من نجاح الجهاد فى أفغانستان والذى أكدته الاتسحاب السوفيتى فى 15 فبراير. أخيراً، وهو الأهم، تجاهلت المطالبة بإعدام رشدى الحدود التقليدية لعالم الإسلام: الواقع أن الفتوى فى المذهب الفقهى لا يمكن أن تكون لها صلاحية خارج دار الإسلام، أى ذلك الجزء من الكون المحكوم بأمر مسلم، والذى يتم فيه تطبيق الشريعة، من حيث المبدأ. إلا أن الخوميني جعل بهذا العمل المثير من الأرض كلها نطاقاً لتنفيذ حكمه الفقهى: فهو لم يفرض نفسه فقط رمزياً على الشيعة والسنة متخطياً حدود إيران وحدها وإنما اعتبر أن نطاق سلطانه يشمل السكان المهاجرين إلى أوروبا وأدخلهم بالتالى إلى «مجال الإسلام». كانت لهذا الانقلاب المزدوج آثار كبرى على علاقات القوى داخل العالم الإسلامى وعلى الإدراك المتبادل بينه وبين الغرب.

نجح الخوميني فى تعديل أوضاعه داخل مجال المعانى الإسلامية. فى إيران ذاتها، أعاد التشدد إلى القاموس السياسى فى مواجهة إرهابيات تيار «برجماتى» قاده رئيس البرلمان هاشمى رفسنجانى، طفق يبحث عن وسائل إعادة العلاقات مع الغرب بعد النهاية المجردة من أى أمجاد فى الحرب مع العراق. فآثار حماسة الفقراء بعد أن فقدوا الدافع واحبطوا: قدم لهم فى الوقت ذاته معركة معنوية ودينية غير مسبوقة، تجعلهم ينسون سخطهم الاجتماعى فى بلد واكب فيه ترايد الفقر داخل الكتلة الشعبية الإثراء الفاحش للبورجوازية المتدنية من تجار السوق المرتبطين بالمالى. فى الخارج، أخرج السعوديين وحلفاءهم وفرق بينهم، مضعفاً مراكزهم فى عملية وصلت إلى منتهاها فى العام

التالى من اندلاع حرب الخليج. فقد حصل على تأييد نشطاء سبق لهم الاشتراك فى الجهاد الأفغانى، وكانت الرياض تعتقد أنها جذبتهم إلى فلكتها وأبعدتهم عن الصيغة المتطرفة الإيرانية المناهضة للأمريكيين مثل الشيخ المصرى عمر عبد الرحمن (الذى اشتهر بعد حادث الاعتداء على مركز التجارة العالمى فى نيويورك عام 1993). فى ختام مؤتمر وزراء خارجية منظمة المؤتمر الإسلامى فى 16 مارس اضطرت كل من العربية السعودية والدول «المعتلة» قبول بيان يقر بأن مؤلف آيات شيطانية مرتد. كان ذلك بمثابة إعطاء تبرير عقائدى للفتوى - بالحكم على «تجديف» رضى طبقاً لمقولات الفقه الإسلامى - مع تنادى الطابع الاستفزازى للحكم الصريح بالإعدام على مواطن بريطانى يعيش فى إنجلترا. نجح الخومينى، عن طريق آخر قراراته السياسية الكبيرة قبل وفاته، فى إيقاع خصومه فى الفخ. وكما صرح الرئيس الإيرانى خامنئى (خليفته): «إنه مرشد المجتمعات والأمة الإسلامية فهو يعتبر جميع مسلمى العالم مترابطين بقلوبهم، فهو ليس فقط مرشد الأمة الإيرانية؛ وهو بوصفه مرشداً للأمة الإسلامية يتعين عليه الدفاع عن حقوقها»³.

«المجتمعات» التى أراد مثل هذا المرشد فرض نفسه عليها تتشكل أغلبها من المهاجرين إلى أوروبا الغربية. السبب وراء حركات الهجرة التى يعود بعضها إلى العقود الأولى من القرن كان البحث عن عمل⁴. فقد كانت الصناعات الأوروبية تبحث عن يد عاملة عادية بأرخص تكلفة، فى حين كان المهاجرون يسعون وراء تحقيق دخل من أجورهم يستطيعون تحويله إلى بلادهم الأصلية. لم يكن هناك شيء «إسلامى» بالتحديد فى تلك الهجرات مرتبطة لا بالإيمان ولا بانتشاره - وهى هجرة نجد نظيراً لها بين الشعوب ذات الأصول المسيحية من جنوب أوروبا التى راحت تبحث عن عمل فى بلاد الشمال. بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، ثم خلال حصول معظم البلاد الإسلامية على استقلالها توسعت حركة الهجرة تحت تأثير مزدوج من الاحتياجات الجمة لليد العاملة فى إطار إعادة أعمار أوروبا ومشروع مارشال، والنمو السكانى للعالم الثالث. حتى منتصف السبعينيات، كان معظم من كانوا يسمون فى تلك الفترة العاملين المهاجرين، من الذكور حصلوا بالفعل على عمل - فى بلاد نسبة البطالة فيها ضعيفة للغاية. ولم تكن هناك خطط توطين فى حالة تنفيذ: كان أصحاب الشأن

(والسلطات الأوروبية أيضاً) يريدون اعتبار ذلك عملية هجرة مؤقتة (لا دائمة) وأن العاملين سيعودون إلى بلادهم بعد انتهاء المشروع الذى يصلون فيه ويحل محلهم قادمون جدد طبقاً لوتيرة منتظمة لـ«ساقية الهجرة». كانت فرنسا والمملكة المتحدة تستقبلان رعايا إمبراطورياتهما الاستعمارية السابقة على وجه الخصوص، قدموا من المغرب وغرب أفريقيا بالنسبة للأولى ومن شبه الجزيرة الهندية بالنسبة للآخرى. فى ألمانيا كتلة الهجرة المسلمة جاءت من تركيا. وإلى أن وقعت حرب كيبور الإسرائيلية العربية أو حرب رمضان فى أكتوبر 1973، كان الإسلام يمثل موضوعاً سياسياً لا يزال ضعيف الأبعاد لدرجة ما، فكما لاحظنا سابقاً، فى بلاد من العالم الثالث تسود الأيديولوجيا القومية فى صورها المختلفة. كان مواطنو تلك البلاد بصفتهم مهاجرين يرجعون أولاً إلى قوميتهم، خاصة إذا كانت حديثة ونابعة من نضال طويل مثلاً هو الحال بالنسبة للجزائر. أما الذين كانوا ينظرون إلى العالم من خلال مقولات دينية فقد كانوا يدركون أوروبا الغربية فى صورة دار الكفر - تلك المنطقة من الكون التى يحكمها غير المسلمين ولا يطبق فيها شرع الله، على عكس ما يحدث فى دار الإسلام. بتعبير مادى كان ذلك يعنى أن التدين، سواء فى فرنسا أو ألمانيا، ليست له هيئة مرئية تقريباً؛ إذ كانت المساجد والمصليات قليلة العدد جداً ولا يعرفها سوى القلة القليلة. كل ما تبقى هو احترام أقل قدر من الممنوعات وخاصة أكل لحم الخنزير أو شرب الخمر (وإن كان هذا الأخير يحظى باحترام أقل) والقيام بالصلوات اليومية وصيام شهر رمضان - وكان الطابع الفردى لتلك الممارسات وعدم الاهتمام العام بها، يجعل من عملية تحديد مدى انتشارها عملاً صعباً. ضعف الممارسة هذا قابله استثناء هندي باكستاني فى المملكة المتحدة: الواقع أنهم تعودوا منذ نحو قرن من الزمان، وعلى وجه الخصوص من خلال تجربة الديوبانديين والبالوين، أن يعيشوا فيما بينهم بطريقة جماعية ومتدينة للغاية فى ظل حكومة غير مسلمة وفى شبه جزيرة لا يمثلون فيها سوى خمس السكان (خلفاء للمغاربة والأفارقة والأتراك القادمين من بلاد أغلب سكانها - إن لم يكن كل سكانها - من المسلمين). كانوا يطبقون الشريعة على أنفسهم دون تدخل الدولة. ولدى وصول العديد منهم إلى المملكة المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية نقلوا النموذج الذى أعدوه لأنفسهم فى الوسط الهندوسى

إلى السياق البريطاني، محافظين يتشدد على احترام المحرمات وهو ما أجبرهم على الانسحاب الجماعي المطلق خاصة وأنه كان ضرورياً لأسلوب معيشتهم. فلكي يأكلون اللحم الحلال، وهو لم يكن متاحاً حينذاك في الأسواق، كانوا يتجمعون لشراء ونحر خروف في إطار هذه الجمعية الديوباندية أو البارلويصة حيث تقام الصلاة ويتعاون الجميع ويراقب بعضهم البعض. تشكل إذن في المملكة المتحدة نسيج تعاوني مسلم منذ بداية الخمسينيات مع أول شبكة من المساجد التي كانت تقوم بتنظيم شئون السكان في إطار جماعي ديني - وكان إطاراً أكثر تقييداً لهم عن ذلك الذي أقامه أتراك ألمانيا أو مغاربة فرنسا في الفترة ذاتها.

كانت لحرب أكتوبر 1973، التي أدت دوراً جوهرياً في الاندفاع الكبير للتيار الإسلامي المحافظ من النموذج السعودي، آثار غير متوقعة لا تقل أهمية على مستقبل السكان المسلمين المسلمة في أوروبا العربية؛ فقد نتج عن الارتفاع الهائل في أسعار البترول تضخم اقتصادي من رقمين وبطالة مفاجئة وضخمة طالت أولاً العمال غير المؤهلين تأهيلاً عالياً، ومن بينهم كان المهاجرون أول ضحاياها. اتخذت الحكومات الأوروبية قرارات للحد من الهجرة على أمل أن تقلل نسبة البطالة معتمدة على أن من بقوا دون عمل سيعودون إلى بلادهم ولن يحل غيرهم محلهم. إلا أن نتيجة هذه القرارات جاءت عكسية؛ فقد أدرك معظم المهاجرين أنه من الأفضل لهم البقاء في أوروبا على الرغم من مضار البطالة بدلاً من مواجهة أثارها في بلادهم الأصلية ولذا قرروا الاستقرار في أماكنهم مؤكدين ذلك بتجميع أفراد أسرهم. خلال سنوات قليلة زاد عدد النساء في مجتمعاتهم التي كانت في أغلبها ذكورية وتعد الأبناء الذين وصلوا في أعمار صغيرة أو ولدوا في المهجر بعد 1973. في نهاية الثمانينيات شكلوا الجيل الأول من الشباب البالغ سن الرشد من أصل مسلم، ولد أو تعلم في بلد أوروبي يتكلم لغته وتعود على الثقافة الشعبية المحلية، مواطنين في هذه الدول أو هم يتطلعون إلى أن يكونوا من مواطنيها.

فيما بين بداية الاستقرار الدائم غداة حرب أكتوبر 1973 وعام 1989 كلنت تطورات الإسلام في أوروبا تسيطر عليها بشكل واسع الرهانات السياسية المرتبطة بالبلاد الأصلية، كما كانت على علاقة وثيقة بالقيود الاجتماعية

الخاصة بالوضع الداخلى للبلد المستقبل للمهاجرين الذين كانوا يعبرون مرحلة صعبة للغاية فى حياتهم. فبالإضافة إلى البطالة التى كانت تعوق الاندماج داخل المجتمع عن طريق العمل وقابلية التحرك المهنى نحو الارتقاء، كان هناك التكيف المعقد داخل حياة أسرية لم يعهدها من قبل. فالنساء القادمات حديثاً واللاتى كن يعشن معزولات فى كثير من الأحيان داخل منازلهن لعدم معرفتهن لغة البلاد، شكلن مشكلة غير مسبوقة فى مجال التأقلم الاجتماعى والأخلاقى. الأولاد الذين أدخلوا المدارس الفرنسية أو الإنجليزية أو الألمانية أو الهولندية كانوا يمثلوا تحدياً عكسياً: فيوصفهم وسطاء لا غنى عنهم مع المجتمع المحيط، كانوا يهزون هيراركية الأجيال ويضعفون من قيمة الرأسمال الثقافى للأباء.

فى هذا السياق المميز الذى بدا فيه أن المرجعيات التقليدية أضحت غير ذات نفع وأن المجتمع الجديد بدا مستعصياً على الفهم بل ومعادياً، تطورت الهوية الإسلامية الجديدة؛ تلك الهوية التى لبث طلب أولئك الذين راهنوا على المجهول وراحو يبحثون عن سماتهم؛ كان هذا مطلباً ملحا للغاية فى أوساط الطبقات الهشة وقليلة التعليم والتى لا عمل لها - وقد أثارت فى المراحل الأولى عرضاً تقدمت به الحركات الإسلامية الأكثر تدبناً تستطيع أن تسيطر على الحياة اليومية للمؤمنين بممارسات طقسية محددة تعيدهم إلى النظام. بالتوازي مع تلك النجاحات المتجددة التى حققها الديوبانديون والبارلويون فى بريطانيا العظمى، نشط التبليغ - ذلك التيار الهندى الأصل الذى كان يتحكم بكل دقة فى حياة أتباعه بواسطة نظام شديد الصرامة (مساعدهم فى الأصل على الانقطاع عن المحيط الهندوكى)، نشط جداً فى فرنسا داخل الأوساط المغاربية حيث لم يكن فى الأساس متأسلاً. بالنسبة لعديد من الأفارقة القادمين من غرب القارة وأدى التأثير القوي لطرق المريدين والتيجانيين، إلى حماية مريديها من الهزات التى تسببها الهجرة - وكان ثمن ذلك، داخل منازل العاملين، أن الحياة فيها كانت تشبه حياة الجيتو. وفى العالم التركى داخل ألمانيا، أدت الطرق الدينية المضطهدة داخل الدولة التى أسسها أتاتورك من نورقوسيين ونقشبنديين وسليمانية بوجه خاص دوراً مطابقاً.

إلى أن قامت الثورة الإسلامية فى إيران لم تكن للسلطات الأوروبية سوى رؤية غير معنية إلا قليلاً بالإسلام؛ تقديرها له على الأرجح هو أنه دين محافظ

معاد للأيديولوجيات الثورية وللشيوعية، وأنه عامل استقرار للسكان الذين ينظر إليهم على أنهم قد يعودون إلى بلادهم الأصلية في يوم من الأيام. أثناء فترة الإضرابات الكبرى في مساكن العاملين المهاجرين إلى فرنسا فيما بين 1975 و1978، شجعت الإدارة الحكومية بطريقة مستترة فتح قاعات للصلاة سرعان ما خدم فيها دعاة من التبليغ، إذ رأت فيهم علاجاً مضاداً للتيار اليساري ومفتاحاً للعودة إلى السلام الاجتماعي. إلا أن عودة خومينى إلى طهران وخطبه الحماسية المطالبة بتصدير الثورة الإسلامية وسحب لعناته ضد الشيطان الأمريكى الكبير على الشيطان الفرنسى الصغير، وأعمال العنف التى أعزيت إلى «الطلبة الساخرين على خط الإمام» من الإيرانيين المسجلين فى الجامعات الأوروبية، غيرت تماماً صورة الإسلام الذى ارتبط فى نشرات الأخبار التليفزيونية بالملاكى من حاملى المدافع الرشاشة فى مظاهرات طهران. وفى الوقت ذاته كانت الرابطة الإسلامية العالمية، ذات الاتجاه السعودى، قد بدأت فى افتتاح مكاتب لها فى القارة العجوز من أجل تمويل تشييد بعض المساجد عبر جمعيات محلية على أمل أن يتحول اعتمادها المادى عليها إلى ولاء أيديولوجى للوهابية. غدا عالم الإسلام الأوروبى الوليد فى بداية الثمانينيات موضع منافسة بين التيارات المختلفة التى كانت تتنازع السيطرة على المجال العالمى للمعانى الإسلامية؛ ولما كانت باريس وبون وبروكمبل .. مشغولة فى المقام الأول بالـ«خطر» الإيراني، مقدرة إياه بأكبر من حقيقته، وبعد أن أخذت على حين غرة بظاهرة دينية فاجأت إداراتها، وهى لم تتعود على مجابهة مثلها، فلم تعرف كيف تحللها، وأولكت عملية التعامل مع الإسلام إلى دول أو مؤسسات أجنبية لها بعض السلطان عليها - فكلفتها بمسئولية نشر النظام والقضاء على الوباء القادم من طهران. بهذه الطريقة حرصت السلطات الجزائرية التى أدارت شئون الجامع الكبير فى باريس اعتباراً من 1982، بموافقة السلطات الفرنسية، على منع انتشار التيارات الإسلامية الراديكالية بين مواطنيها الذين يشكلون أغلبية مسلمى فرنسا، وهى التيارات المستوحاة من التى ظهرت فى العام ذاته -1982- فى المناطق الجبلية حول بوعلى أو فى جامعة الجزائر وراء عباسى مدنى. كما بعثت إدارة الشئون الدينية التابعة لرئيس الوزراء التركى دعاة ومدرسين إلى ألمانيا لمجابهة الدعاة من الطرق للصوفية والتيار الإسلامى الذى يتزعمه السيد/

أريكان الذى كان يستغل حرية التعبير الجرمانية للتححرر من الحرص الذى فرضته على بلد علمانية أتاتورك المتشددة.

كان الذى يمثل المتفقون الإسلاميين داخل الإسلام الأوروبي فى تلك السنوات هم الطلبة القادمون من كافة أنحاء العالم الإسلامى. قام بعض من هؤلاء بنشاط مكثف للدعوة ونشرها، إلا أنه كان من الصعب عليهم إقناع العمال المهاجرين والعاطلين منهم أيضاً، بسبب جهلهم بخبرتهم المعيشية. كان الذى يشغل بال هذا الجيل الأول الذى أثرت فيه الهجرة وتجاربها القاسية وهددته قلّة الطلب على اليد العاملة بعد 1973، هو تربية أبناء عبيدين أخذوا يتشبعون بثقافة لا يمتلك أبائهم أنواتها، كما أن هذا الجيل الأول للهجرة كان مشدوداً أكثر -إذا ما اهتم بالدين- لأشكال من التقوى والطمأنينة الدينية أكثر من اهتمامه بالنشطاء المنادين بالدولة الإسلامية والذين يعتبرون قادة بلدهم الأصلي كفارا ويبدون فى صورة مثيرى شغب.

تحول هذا الوضع فى 1989 بوصول أجيال كاملة من أبناء المهاجرين إلى سن الرشد كانوا بلا ثقافة فى أوروبا ويواجهون فى الوقت ذاته عديداً من الصعوبات الاجتماعية وكان دخولهم إلى سوق العمل أمراً عسيراً خاصة وأن الفشل المدرسى لم يكن نادراً فى صفوفهم. هكذا ولأول مرة تشكلت على الأراضي الأوروبية شريحة من شباب المدن الفقير من أصول إسلامية. هذه هى الشريحة التى ستكون أكثر من آباتها انفتاحاً على النشطاء الإسلاميين الراديكاليين. إذ كان هؤلاء طلبة مغاربة وشرق أوسطيين وأتراك وهنود وباكستانيون فى مثل أعمارهم ولكنهم مسلحون بقدر معرفى اكبر ويملكون ناصية لغة بلادهم وعاداته وتقاليده. وهو ما كان لا يعرفه أبناء المهاجرين بصورة جيدة أو لا يعرفونه على الإطلاق، إلا أن الكثيرين منهم صاروا مشدودين إلى هذه الثقافة إذ وجدوا فيها أصولاً ترفع من قدرهم. تغفل الأيديولوجيا الإسلامية داخل أوساط ذلك الجيل استفادت أيضاً من الآمال المحيطة لقضايا الثمانينيات. فى فرنسا مثلاً تركت حركة SOS-Racisme (انقذونا من العنصرية) التى أرادت إذابة الشباب من كافة الأصول، معاً فى انطلاقة كبيرة مناهضة للعنصرية - استخدمها الرئيس ميتران للتنديد، عن طريقها، بحزب الجبهة الوطنية، زارعا الانقسام فى صفوف اليمين - تركت ذكرى

مبادرة مثيرة للاهتمام ولكن ليس لها أى أثر اجتماعي. الحركة المسماة «بور» (beur) (وهو قلب وضع مقطعى كلمة عربى بالفرنسية arabe التى تصبح «روبو» «reubeu» التى جاهدت من أجل بناء هوية خاصة بالشباب الفرنسى ذى الأصول المغاربية، مستفيدة من تقاطع مسارين ثقافيين فى حياتهم، فاصطدمت بسرعة بحدود إمكاناتها، لأنها شجعت فقط صعود بورجوازية من الـ«بور» (beur-geoisie) محددة داخل النخبة المتعلمة. الفشل النسبى لتلك المبادرات ترك بين صفوف «الأخوة الصغار» و«الأصدقاء» جمعية أنقذونا من العنصرية وأعضاء جمعية البور شعوراً بالمرارة والحسرة فيما يتعلق ببناء الهوية التى ستساعد على انتمائهم لتقيم نابعة من الثقافة الفرنسية ومهمشة لمرجعية الإسلام.

فى هذا الحقل الذى أصبح موافياً للدعوة الإسلامية، اعتمدت الجمعيات النابعة من تيار الإخوان المسلمين ومن الجماعة الإسلامية الباكستانية ومن حزب الرفاة التركى المتفعلين فى أوروبا رسالة كيفتها مع ظروف الشباب الفقير من سكان المدن رأت أنه أصبح من الآن فصاعداً ناضجاً للهداية. ازدهرت بهذه المناسبة وانتشرت خطبا دينية بالفرنسية والإنجليزية والألمانية إلخ..، من خطبة جامع ودرس ديني وكتيبات مترجمة لأعمال سيد قطب والمودودي - بعكس ما كان سائداً فى العقد السابق الذى كانت فيه لغة البلد الأم هى الناقل الأفضل لنشر الرسالة. أضيف إلى ذلك أنه حتى عام 1989 كانت الدول الأوروبية «لا تمس» بالنسبة للتيارات الإسلامية التى أقامت وتغلغلت فيها: إذ إنها لم تكن سوى مكان يُجند فيه النشطاء أو المتعاطفون الذين سيعودون إلى بلادهم الأصلي للقيام بالمعركة الوحيدة ذات الجدوى ضد النظم الكافرة. اتخذت كافة الاحتياطات لتقادى الصراعات مع السلطات المحلية. خاصة وأن طرد النشطاء الخومينيين الذين أرادوا القيام بإثارة العمال المهاجرين فى أوائل الثمانينيات أوضح لهم أن علاقات القوى كانت غير متساوية على الإطلاق. تم فصل البعدين الاجتماعى والمياسى للدعوة فى الإسلام الأوروبى. تولت العمل الخيري وإعانة المحتاجين والرعاية الروحية فى الحياة اليومية مجموعات متدينة وجمعيات غير سياسية بمساعدة من القنصليات والأئمة «الرسميين»، الذين كانوا يسعون أيضاً لتنظيم دروس تربية دينية للأطفال. أما

الحركات الإسلامية فهي كانت تدرب من تجندهم على النضال الأيديولوجي ضد السلطات الجزائرية والمغربية والتونسية أو التركية وضد الوجود الهندي في كشمير ولكنها كانت تتحاشى ممارسة أى ضغط على البلاد التي استقبلتهم.

إلا أن الأجيال الأولى من الراشدين الشباب الأوروبيين نوى الأصول الإسلامية غيرت الموقف برمته. كان أهاليهم أجنب في أغليبتهم جاهلين بالقوانين وغير متمكنين من الأعراف الثقافية السائدة وكانوا يحملون أثر التركيبات الذهنية للسيطرة الاستعمارية. أبنائهم يشكلون شبيهاً وثقاً من حقوقه، مستعداً للمطالبة بها وللتعرف على خصومه في مؤسسات البلاد التي يتحدثون بلغتها وهم حاصلون أو سيحصلون على جنسيتها. وجهوا الاتهامات للشرطة وللعدالة وللتعليم الفرنسي أو البريطاني أو الألماني الخ، واعتبروهم المسؤولين عن الإخفاق المدرسي وعن مشاكل الاندماج في سوق العمل وعن الاعتقالات المتكررة بناءً على «المظهر» فقط إلخ. كانت تلك المشاكل مثارة من قبل من حركات مناهضة العنصرية في الثمانينيات. إلا أنها كانت تطرح نفسها بصورة أكثر حدة لأن تلك المجموعات كانت قد فقدت هيبتها عند نهاية العقد ولأن الأجيال الجديدة قد تزايدت أعدادها. من هذا الشرح ولج المثقفون الإسلاميون: استغنوا عن استراتيجية «تقديس المقر» الأوروبي وقرروا التدخل في الحقل السياسي الأوروبي بأن جعلوا من أنفسهم المتحدثين بلسان الشباب الفقير في المدن، مشيرين إليه بالمناسبة على أنهم «الجماعة الإسلامية». هذا التغيير في هدف المسيرة صاحبه تفكير نظري: بما أن هناك مواطنين مسلمين في الدول الأوروبية فلم تعد تلك الدول تصنف على أنها «دار العهد» أو السلام المقنود. يشير هذا التعبير في العقيدة الإسلامية إلى قطاع يقع داخل «دار الكفر» (في مقابل دار الإسلام) يستطيع المؤمنون أن يعيشوا فيه بأمان. في الأزمان القديمة كانت دار العهد تشمل الأراضي التي وقع أميرها معاهدة سلام مع أمير المؤمنين وكان هؤلاء من تجار ومسافرين وبحارة يستطيعون ممارسة حياتهم العملية فيها بسلام. ودار العهد تقابل، داخل إطار دار الكفر، دار الحرب حيث يتعين على المسلمين الجهاد. خلال الثمانينيات، كان نشطاء حزب الله اللبناني هم وحدهم الذين قاموا باعتداءات في باريس عامي 1985 و1986 باعتبار أن فرنسا دار حرب. الأغلبية العظمى من الإسلاميين المقيمين في أوروبا حتى

نهاية ذلك العقد اعتبروها دار العهد. وبالتالي من غير المتوقع في ظل «مجال السلام المعقود» هذا أن تطالب بتطبيق الشريعة بما أن العاهل «كافر». كان إذن من المستحيل على المنظمات الإسلامية التي تريد أن تكون متحدثة بلسان «جماعتها» أن تتحرك داخل هذا الإطار. وهي لذلك كانت تصنف أوروبا، اعتباراً من 1988، بأنها دار الإسلام بما أن عدد المسلمين الذين أصبحوا مواطنين فيها قد ازداد كثيراً. فكان في إمكانهم أن ينظموا أنفسهم فيها بصفتهم جماعة إسلامية تطبق قواعد الشريعة وأن تتدخل على هذا الأساس في النظام السياسي العام.

لم يُترجم هذا التطور لا في ألمانيا أو المملكة المتحدة وهولندا إلى تحولات ملموسة: كل بلد من هذه البلاد، وطبقاً لمنطق مؤسساته الخاص، يترك هؤلاء السكان من «الأقليات» كما يسمونهم، ينظمون مجتمعاتهم بأنفسهم بل كانوا يشجعونهم على ذلك. ففي ألمانيا، حيث يصعب التشريع جداً على أى تركيى الحصول على الجنسية حتى لو كان مولوداً ودارساً في البلاد، كان منطق الحياة في «مجتمع» خاص يعوض رفض الاندماج الوطني بالحصول على الجنسية. كان هؤلاء السكان مدفوعين إلى الحياة داخل أوساط مغلقة وأن يتحدثوا بلغتهم وأن يتسوقوا من محلات «عرقية» وأن يترضوا في مجموعات في المتنزهات العامة وأن يحجبوا نساءهم، خاصة وأنهم لن يكونوا يوماً من الألمان ؛ كما أن مغالاة هؤلاء المهاجرين في زيادة علامات «غيريتهم» كان يدعم أنصار ربط الجنسية بـ«حق الدم» في تعريفهم الضيق للوطن (Heimat).

في المملكة المتحدة حيث كان الحصول على صفة رعية بريطانية على العكس سهلاً لفترة طويلة بالنسبة لمواطني الكومنولث دون أن يحتاجوا للحدوث بالإنجليزية ولا أن يعبروا عن أى نوع من أنواع التفاعل الثقافي أو الانتماء، كانت الدولة تحبذ التكيف الجماعي وتفضله على الاندماج الفردي، وهي بذلك تعمل على دوام تقليد التمثيل الطائفي للإمبراطورية البريطانية في الهند، حيث كان الانتماء الديني للهندوس أو المسلمين أو السيخ يحدد تمثيلهم السياسي ويجعل من أعيان كل مجموعة دينية ممثلين لأقرانهم في الديانة لدى السلطات العامة. وهكذا كانت لجان المساجد في برادفور أو برمنجهام أو غيرها تكلف، من قبل البلديات، بعدة وظائف توسطية مع المصلين فيها: مثل إدارة أمور

البطلة، والأعمال الخيرية، إلخ. في المقابل كان الأئمة يدفعون المؤمنين إلى تأييد هذا المرشح العمالي أو المحافظ أو ذلك في البرلمان، ذلك الذى يتعهد بمساندتهم فى إنشاء مدارس للبنات حتى لا تتعرض التلميذات المسلمات إلى الاختلاط الذى يعد فى إدراكهم إيلحياً، أو أن يضمن وجود طعام حلال فى كافتينات المدارس وكافة الإجراءات الأخرى التى تشجع الانغلاق الجماعى وتدعم سلطة رجال الدين.

أما فى فرنسا حيث يعارض التراث المزدوج للعلمانية البيروقراطية* تدخل الشأن الدينى فى الشأن العام أو أن يقف أى حائل دينى جماعى بين المواطن والدولة، فسرعان ما تدهور المنحى الجديد الذى سارت عليه الأمور بإرادة المتقنين الإسلاميين، وأصبح نزاعاً حول ارتداء الحجاب فى المدارس. يقوم منطق نصح الأفراد فى مجتمع جمهورى موحد على أن يكون كافة التلاميذ متساويين بصرف النظر عن تنوع أصولهم الاجتماعية والعرقية أو الدينية لدى تحصيلهم المعارف وتدريبهم على ممارسة المواطنة، فيتعين عليهم عدم إظهار انتماءاتهم الدينية، فهى تضخم وتثبت أوجه الاختلاف بدلاً من السعى إلى التقريب بينهم. لكن بالنسبة للنشطاء الإسلاميين، منذ أن اعتبرت فرنسا دار اسلام، ينبغى أن يسمح للتلميذات المسلمات أن يحترمن تعليمات الشريعة، حسب تأويل أتباع سيد قطب والمودودى لها، وأن يرتدين الحجاب. الحركات الإسلامية الموجودة داخل الأراضى الفرنسية والتى ناصرت ذلك المطلب، حددت لنفسها بإدراك واضح، شعاراً يسمح لها بالدخول فى عملية قطيعة محسوبة مع الدولة. فبالنسبة لأتباعهم والمتعاطفين معهم المحتملين فمن المتعين أن تكون الأولوية لـ«شرع الله» على قواعد المدارس والليسيهات الفرنسية، مهوتين بذلك من أهمية هذه لصالح ذاك. وهم بذلك يقلبون علاقة القوى الثقافية بين شباب المدن الفقير «المستضعف» الناشئ عن الهجرة ومؤسسات الدولة «المتعطسة». فإذا تدهورت الدولة وأرغمت على تعديل تعريفها للعلمانية، فرض النشطاء الإسلاميون أنفسهم عليها كمحدثين باسم طائفتهم الدينية،

* مبدأ سياسى أخذ اسمه من المكان الذى كانت تجتمع فيه جمعية تورية فرنسية، (وهو دير من الأديرة التى أعلقها الثورة وكان يقطنها الرهبان البخاكوبان) ويعتبر روسبيير من أشهر رواد هذا النادى التورى والذى أرسى مبادئ الديمقراطية ومركزية الدولة. (المترجم).

بالإضافة إلى الهيبة الهائلة التي سيتحلون بها في أعين هؤلاء الشباب. وهم الذين كانوا ينظمون له معسكرات تريض وتكوين فكرى فى الإجازات، حطت محل النشاطات الاجتماعية للحركة الشيوعية التى تغرب شمسها، أخذين برامجهم من المعسكرات الصيفية للجماعات الإسلامية المصرية حيث كان الشباب يتشبع بمبادئ «حياة الإسلامية الطاهرة».

أولى «قضايا الحجاب» جرت فى خريف 1989 ثم تلتها قضايا عديدة أخرى حتى منتصف التسعينيات، أدى فيها قادة اتحاد المنظمات الإسلامية فى فرنسا (UOIF) الأدوار الرئيسية. نجح هذا الاتحاد الذى يسير على نهج الإخوان المسلمين وبرعاية العربية السعودية فى أن يشتري قصراً يحدون فيه الأئمة الذين سيتعاملون مع المسلمين الأوروبيين تحت إشراف الشيخ المصرى - القطرى يوسف القرضاوى. كان الاتحاد يقوم على تنظيم، فى نهاية شهر ديسمبر من كل عام تجمعاً ضخماً يسمح له بالدعاية الكبيرة لنفسه بأن يدعو كبار شخصيات التيار الإسلامى العالمى بالإضافة إلى أساتذة جامعيين ورجال دين فرنسيين يلقون المحاضرات على آلاف الشباب من سكان الضواحي يأتون بهم فى حافلات تم تأجيرها خصيصاً لذلك. كانت استراتيجية الاتحاد، بإدخال نفسه طرفاً فى الصراعات الدائرة حول الحجاب، تقوم على رفع مكانة دوره كوسيط لجماعة دينية مع السلطات، مقابل التنازلات الذى كان سيحصل عليها، كان يضمن لها أنه سيسيطر على الشباب الفقير وبالضرورة غير المستقر، وأنه سيكافح الجنوح وتعاطى المخدرات والتحول إلى العنف.

كان هذا المنطق الخاص بالتمثيل الطائفى الذى إقترن بإدخال فرنسا فى شريحة دار إسلام، يهدف إلى جعل السيطرة على هذا الدين رهاناً سياسياً فرنسياً ويحرر فرنسا من الخضوع للصراعات القائمة بين الإسلاميين والسلطة فى المغرب العربى أدنى الشرق الأوسط وهو الوضع الذى كانت خاضعة له حتى ذلك الحين. وبما أنها لم تعد دار كفر كان من المفروض أن تحصل فرنسا على ضمانات عدم وقوع أى من أعمال الجهاد فوق أراضيها - وهو مذهب يدين الهجمات الإرهابية التى حدثت فى 1995 بإيعاز من المجموعة المسلحة الجزائرية GIA كما سنرى فى الفصل القادم. عملت المنظمات الإسلامية الأوروبية العاملة فى 1989 على التغلغل داخل أوساط الشباب الفقير فى

الضواحي من منظور طويل الأمد يستبعد أى استراتيجية لممارسة العنف، بل إنها عملت على النقيض من ذلك على الحصول على مساندة القطاعات «الديمقراطية» في المجتمع الفرنسي التي قدمت له قضية الحجاب في شكل مطالبة تتعلق بحرية التعبير والاعتقاد. وهكذا ترك المتقنون الإسلاميون أداء الدور الأول أمام وسائل الإعلام إلى البنات المحجبات اللاتي طفقن يتحدثن عن رغبتهن في النهل من العلم الحديث مع الحفاظ على القيم المقدسة لديهن من أى انتهاك. تفسير جانبيه هذا النموذج الديني بالنسبة لهن، وبالنسبة «لأخوانهم» الذين تمسكوا بالعلامة الدينية الذكورية وهي إطلاق اللحي تمثلاً بالرسول، يكمن في فشل الانتماء الفردي من النموذج الجمهوري في الإيفاء بما وعد به. وكان الدليل على ذلك متمثلاً في الأعداد الضخمة من الشباب نوى الأصول الإسلامية الذين اختلقت تماماً ملامح ثقافتهم الخاصة، بل إن بعضهم قد انتمج تماماً في المجتمع الفرنسي من خلال مسيرتهم الدراسية ثم نحوا تماماً إلى هوامشه، تطحنهم البطالة، فسقطوا في براثن الانحراف. بدا إذن التضامن الطائفي وقد أثارت الهوية الدينية على نمط الإسلام السياسي التي ترفع من شأن المهمشين ونقل من شأن الأكراد، بدا لعدد كبير من أبناء المهاجرين دواء شافياً وحلاً أمثل لكافة المشاكل - وهو ما أدى إلى قيام حركة إعتناق للإسلام قام بها بعض أقرانهم من أهل البلاد الأصليين في المدن الفرنسية والبريطانية والألمانية.

في مثل هذا السياق خرجت فجأة فتوى آية الله الخميني بإهدار دم سلمان رشدي، جاءت في اللحظة التي كان الإسلام الأوروبي يدخل مرحلة تحول، دون أن تكون هي المتسببة فيه. مثل الثورة الإيرانية التي قامت قبل عشر سنوات والتي تزامنت مع ظهور أولى المساجد في فرنسا، تسببت الفتوى، على العكس من ذلك، في تعميق التناقضات وتدعيم الأفكار النمطية الشائعة التي تجعل من المسلمين عامة أهل تعصب وعنف. إلا أنها التصقت بعملية تحول جارية، وأدت إلى إحراج الجمعيات الإسلامية الموجودة على شاطئ بحر المانش، التي كان عملها الدؤوب قائماً على دعاية موجهة للسلطات الأوروبية والتي كانت تؤكد على قدرتها على التحكم بشكل مسلمي على شباب فقير قد يتحول إلى الاحتجاج العنيف.

فى المملكة المتحدة، نأى تلاميذ المودودى الذين كانوا وراء الحملة الأولى ضد كتاب آيت شيطانية ومعهم المجاميع البارلوية والديوباندية التى كانت قد حرقت الكتاب فى برادفورد، بأنفسهم عن الفتوى، مؤكدين أنهم كانوا يطالبون بمصادرة رواية لا اغتيال صاحبها. إلا أن عدداً من الشباب نوى الأصول الباكستانية، وقد أنهكتهم البطالة ولم يجدوا أى معونة تلتقيهم من شبكات تبادل المساعدات الطائفية التى يتبعونها، انتهزوا الفرصة للتعبير عن غضبهم الصارخ متحدين السلطات فى مظاهرات عنيفة للغاية طالبوا فيها بموت رشى. أفضل تعبير هذا التوجه الراديكالى جاء على لسان أحد الناشطاء الإيرانيين، كالم صديقى، بأن أوصل منطق القطيعة الطائفية إلى أقصاه، بأن أنشأ برلماناً مسلماً موازياً لبرلمان وستمنستر، ادعى أعضاؤه «المنتخبون» أنهم يشرعون باسم المؤمنين بالإسلام فى المملكة المتحدة. مثل هذه المبادرة التى قامت بها أقلية، هدفها البين هو الاستفزاز، لم يكتب لها النجاح بعد حين، إلا أنها أوضحت أن التوتر الشديد الذى انتاب الهويات الطائفية قد أدى فى كثير من الحالات إلى تفجيت المجتمعات. لم يكن لقضية رشى سوى أثر طفيف على الأوساط الإسلامية فى باقى البلاد الأوروبية: إن كان عديد من المؤمنين استنكروا عملاً أدبياً يرون أنه يسئ لعقيدتهم، فأغلبهم ظل متجاهلاً له، وبدأ أن هذا الشأن يخص فى نهاية الأمر إيران وأبناء شبه القارة الهندية، دون أن يظهر على العرب والأتراك اهتماماً كبيراً به بينما أكتفى أحد الوزراء السعوديين بوصفه بأنه «معركة هامشية وخيالية» أهم أثر له هو أن «يجعل من الإسلام فريسة سهلة لكل من يريد مهاجمته أو الإساءة إليه».

■

عام 1989 هو الذى وصل فيه التوسع الإسلامى إلى مدهاء، بعد نحو عشرين عاماً من بدأ انتشار أفكار قطب والمودودى والخومينى على يد الطلبة وشباب المثقفين، التى لاقت صدًى متعاطفاً لدى الأجيال الجديدة من فقراء المدن ثم بين الأوساط البورجوازية المتكينة. العقد الذى بدأ بالثورة الإيرانية والذى انطبع بصورة الخومينى انتهى بنتيجة جامعة مذهلة يبدو أنها كانت تتبئ بحدوث نجاحات جديدة لا يستطيع أحد أن يعترض سبيلها: فى عام 1989، عندما توفى المرشد، بدا أن العاصفة التى أثارها فتواه فى العالم أجمع تشير إلى أن

إمكانات الحركة الإسلامية في تعبئة الجماهير مازالت كاملة. ففي العام ذاته استولى نظام إسلامي على الحكم في السودان وقامت الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر، تحولت على الفور إلى حركة شعبية، توقعت النواير السياسية النصر لها. في فلسطين تعين على آخر قضايا القومية العربية أن تضع في حساباتها، منذ بدء الانتفاضة، إحدى مكونات التيار الإسلامي القوية حماس. وفي كافة الأنحاء اضطرت جميع حكومات العالم الإسلامي إلى مضاعفة تنازلاتها إلى القوى المعارضة لها والمطالبة بتطبيق الشريعة وأخذت تبحث لها عن ضمانات دينية لإثبات شرعيتها لدى علماء الدين، الذين قايسوا دعمهم باحتلالهم لمجال الأفكار والقيم الذي انسحب منه المتفقون العلمانيون. أخيراً وفيما وراء مجتمعات دار الإسلام التقليدية، اخترقت الحركة الإسلامية الغرب عبر الجيل الأول من الشباب البالغ لتوه من الرشد والذي ولد عن أبوين من المهاجرين. ووصلت ديناميتها إلى درجة أنها توصلت إلى أن تطرح للمناقشة بعض القيم المتأصلة في هذا الغرب، مثل العلمانية الفرنسية. سيبقى عام 1989، الذي كان من المفترض أن يتم فيه الاحتفال بمرور قرنين على الثورة الفرنسية بشكل إجماعي، موسوماً على الأرض الفرنسية بالتمزقات التي أثارها قضية الحجاب الإسلامي. كانت هذه السنة على وجه الخصوص هي التي انهارت فيها الشيوعية: أكثر رموز هذه السنة شيوعاً هو سقوط حائط برلين في نوفمبر، على حين أنها كانت قد شاهدت في بداياتها، في 15 فبراير، الانسحاب السوفيتي من أفغانستان الذي أكد على هزيمة الجيش الأحمر بفضل الجهاد. ويرى من قاموا به أن الإسلام السياسي - وإن كان مدعوماً من الولايات المتحدة - لم يكتف فقط بقلب النظام الشيوعي وإنما فتحت أمامه مناطق جديدة بعد تفكيك سلطة موسكو: فمن اليوسنة إلى الشيشان وآسيا الوسطى عاد عالم بأكمله إلى أحضان أمة المؤمنين. إلا أن العقد الأخير من القرن العشرين لم يحقق قط، وعلى الرغم من بعض البوادر المشجعة بالنسبة للقضية، الآمال التي عقدها عليه المناضلون.

الجزء الثالث

بين العنف والتحول الديمقراطي

حرب الخليج والشرح فى جدار الحركة الإسلامية

فى صباح الثانى من أغسطس 1990 علم وزراء خارجية الدول الأعضاء فى منظمة المؤتمر الإسلامى المجتمعون فى القاهرة لدى قيامهم من النوم أن صدام حسين قد غزا لتوه أراضى الكويت. دولة مسلمة كانت قد استضافت قمة منظمة المؤتمر الإسلامى السابقة على أراضيها بل وكانت ترأسها، ألغيت تماماً من على الخريطة بواسطة دولة أخرى عضو فى المنظمة. وصلت القوات العراقية بعد أن استولت، دون أى مقاومة تذكر، على الإمارة إلى الحدود السعودية: ثم قامت ببعض التوغلات فى اتجاه مقاطعة الإحساء حيث تتركز أبار البترول. كان فى استطاعتها أن تحتل كامل أراضى العربية السعودية خلال ثلاثة أيام. فى 7 أغسطس وجه الملك فهد، خادم الحرمين الشريفين، نداء إلى القوات الأمريكية. فى إطار عملية «درع الصحراء» نزل عدة مئات من الجنود غير المسلمين أعضاء الائتلاف الدولى بتكليف من الأمم المتحدة إلى أراضى المملكة، فأنقذت العائلة المالكة إلا أنها زعزعت تماماً البناء كله الذى أقامته العائلة السعودية بصبر ودأب فى مواجهة كافة المعوقات، لكى تسيطر على العالم الإسلامى منذ الستينيات.

قاوم النظام السعودى عبر الثمانينيات كلها كافة الهجمات التى شنّها عليه آية الله الخمينى. فبتوحيه الجهاد فى أفغانستان، احتفظ بمصداقيته حتى فى أكثر الأوساط راديكالية من النشطاء السنيين. كما احتفظ، بفضل شبكة مالية ومصرفية إسلامية، باتصالاته مع الطبقات الوسطى المتدينة فى كافة أنحاء العالم الإسلامى. كما ضمنت لديبلوماسية عبر منظمة المؤتمر الإسلامى إجماعاً بين الدول الإسلامية. وكانت الرابطة الإسلامية العالمية والمنظمات الأخرى العابرة للوطان التى تعمل بالروح ذاتها تنشر الأيديولوجيا الوهابية بين

المستفيدين من كرمها: قليلون هم الذين كانوا يجروون - خارج الأوساط الشيعية- على ترديد اللغات التي كانت تطلقها طهران على الرياض. فى مجمل الأمر تخطت الحركات الإسلامية المنية الخلافات بين «المتطرفين» القادمين من الشباب الفقير فى المدن والبورجوازية المتكينة «المعتدلة»: طلبة الطب والهندسة الملتحمون راحوا يتتباؤون أمام الجميع بقرب حلول اليوم الذى ستسود فيه الشريعة على أنقاض الاشتراكية والغرب، المجرى من أى مرجعية أخلاقية.

الذى فجر النظام السعودى والإجماع الاجتماعى الذى أقامه حول قيمه كان شخص لم تظهر عليه من قبل علامات التقين. فقد أمر صدام حسين بشنق، من بين آلاف آخرين، باقر الصدر، أحد كبار المفكرين الإسلاميين فى القرن العشرين. وعلى عكس الخومينى، لم يكن للرئيس العراقى أى مرجعية يستطيع أن يبنى عليها شرعيته الدينية: فقد كان حزب البعث، الذى ينتمى إليه، ينادى بالعلمانية. عقيدة وهو ما جعله موضع إدانة تطيح به إلى جهنم فى عديد من المساجد. خلال الحرب مع إيران فيما بين 1980 و1988 كان قد بدأ يستعيد البلاغة الدينية لى يحاصر بها خطاب طهران الذى كان يعامله بوصفه مرتداً: إلا أن وراء المعجم الإسلامى كانت تظهر دائماً مرجعية «العروبة»؛ كان العراق فى حرب مع «الفرس» باسم الإسلام الذى هبط وحيه أولاً بين العرب.

بعد غزو الكويت استخدم صدام حسين ما كان يأخذه عدوه الإيراني السابق على السعوديين، ناعثاً إياهم بأنهم محمية أمريكية ولا يحق لهم بالتالى الإشراف على الأماكن المقدسة الإسلامية. عضد من قوة هذه الحجة وجود أكثر من نصف مليون جندي من الولايات المتحدة فوق أراضي العربية السعودية أثناء الصراع، خاصة وأنها حجة لم تكن نابعة من فرس شيعة وإنما من عرب سنية، موقعهم فى قلب هذا المجال الإسلامى الذى حددته الرياض بعد جهد جهيد ومصاريف باهظة. لم يكن من الممكن الحفاظ على الإجماع الذى بنى حول الوهابية، المحافظة اجتماعياً، والتي جذبت إليها الولاءات من كافة الأنحاء بفضل تشدها المتناهي وسخاها المالى، عاكسة، على المستوى الدولى، التحالف بين البورجوازية المتكينة والشباب الفقير فى المدن، ولم يكن من المستطاع أن يعمل هذا الإجماع بالطريقة ذاتها التى كان يعمل بها قبل حرب الخليج. هدم صدام حسين، بإعطائه بعداً شعبياً لنداءاته للجهاد (الذى يعوض به

هشاشة بنائه العقائدي، التوازنات الداخلية للتيار الإسلامي في غير صالح البورجوازيين والمحافظين. بدا أن الأثر التراكمي منذ الثمانينيات لتوحيد مختلف مكونات التيار الإسلامي وهو الذي كان يحجب تناقضاته بفضل أيديولوجيا موحدة، بدأ ينقلب إلى الاتجاه العكسي في التسعينيات: لم تستطع العقيدة تدريجياً أن تغطي على الخلافات الاجتماعية داخل الحركة. اختلاف اتجاه مسارات كل من الطبقة الوسطى والشباب الفقير سيزداد تباعداً. الأولى ستبدى تجاوباً مع محاولات الحكومات القائمة على ضمها إليها أما الآخر فسيمسلك طريقاً منحرفاً نحو العنف والإرهاب.

تاريخ السنوات العشر الأخيرة من القرن العشرين كانت تشير مع ذلك إلى أن الظاهرة ستتسع عالمياً وتزداد قوة في كل مكان .. حتى إننا رأينا في تركيا العلمانية السيد/ أربكان، رئيس الحزب الإسلامي رفاه يتولى منصب رئيس الوزراء في 1996 وفي البوسنة، الخارجة لتوها من الشيوعية، ذهبت السلطة، لفترة قصيرة، إلى السيد/ عزت بيجوفيتش القادم من هذا الوسط ذاته، غير أنه اضطر أن يتعامل مع مجتمع علماني جداً. من ناحية الراديكاليين تزامنت الحرب الأهلية الجزائرية مع الإرهاب في وادي النيل الذي دمر لفترة قصيرة الاقتصاد السياحي المصري ؛ استولى الطالبان على السلطة في كابول عام 1996 بعد ظهورهم على الساحة بعامين وفي الشيشان تتصارع حرب العصابات الإسلامية مع موسكو منذ 1995 ؛ في الغرب سبق الاعتداء على مركز التجارة العالمي في نيويورك عام 1993، الحملات الإرهابية التي قامت بها المجموعة الإسلامية المسلحة GIA في فرنسا عام 1995، ثم الانفجارات التي دمرت في الوقت ذاته سفارتي أمريكا في كينيا وتنزانيا في أغسطس 1998. إلا أن الواقع يُظهر أن العنصرين المنفصلين المشكّلين للتيار الإسلامي لم يستطعا إفراز حركة اجتماعية تكال بنجاح طويل الأمد مثل الذي حققته الثورة الإيرانية. فورات العنف المتكررة التي عرفها ذلك العقد هي قبل أي شيء تعبير عن هذا الإخفاق السياسي البنيوي. علاوة على افتقاد الحركة لمفكر ذي شأن يخلف المودودي أو قطب أو الخوميني فإن أتباعهم لم يتوصلوا إلى تقديم رؤيا شاملة تخترق التناقضات الاجتماعية. توزع المجموعات بياناتها الراديكالية التي يحبل فيها النضال ضد الأخوة المنحرفين مساحة مساوية للتديد «بالكفار». أما

المتقنون المرتبطون بالطبقات الوسطى المتكينة فهم مضطرون للوقوف مع الديمقراطية وحقوق الإنسان (بل وحقوق المرأة أيضاً) وحرية التعبير، وكلها موضوعات كان الآباء المؤسسون يتحدثون عنها بخطاب غامض بل ومنلغض. سمح لهم هذا الموقف بعد تحالفات مع نظرائهم العلمانيين فى مواجهة السلطات المستبدة، ولكنها ترغهم على القيام بمراجعات عقائدية تخرج تعريفهم ذاته لهويتهم الإسلامية وتعرضهم لانتقام المتشددين. هذه الأزمة التى تمر بها الحركة والتى امتدت عبر عقد التسعينيات كله لها أسباب اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية عميقة، سنتعرض لها فيما بعد. كشفت تلك الأزمة الشرح الذى أحدثته حرب الخليج وتواكبت معه الهجمة الأيديولوجية لصدام حسين على الهيمنة السعودية.

كانت للحرب آثار على مستويين. فعلى المستوى الدولى نالت الحرب من الشرعية الدينية التى اكتسبتها العربية السعودية بعد جهد ومثابرة، وسيظل أثر ذلك ممتداً لفترة طويلة حتى بعد هزيمة العراق عسكرياً. ثم انها أخرجت الحركات الإسلامية فى كل بلد إسلامى وضخمت من الخلافات داخل كل منها - بل إنها أسرعت من ظهور تيار إسلامى معارض داخل أراضى الجزيرة العربية ضد آل سعود.

أثناء الحرب التى شنها العراق قبل ذلك على إيران انعقد مؤتمر شعبى إسلامى فى بغداد عام 1983 من أجل إعداد الحجج الدينية التى تستطيع مواجهة لعنات طهران على النظام البعثى «المرتد» لصدام حسين. تجمعت على وجه الخصوص فى المؤتمر شخصيات إسلامية اعتادت ارتياد الأروقة السعودية. ولكن بعد غزو الكويت فى 2 أغسطس 1990، وبعد أن فقد مساندتهم له، عمل صدام حسين على أن يُبعد عن الرياض الحركات الإسلامية السنية التابعة من الإخوان المسلمين أو القريبة منهم. من أجل هذا زين صدام حسين أعلامه منذ فترة قليلة بشعار «الله أكبر» وتم تصويره وهو يسجد للصلاة وجعل من هجومه على الكويت نوعاً من الجهاد ذا مضمون أخلاقى واجتماعى. فالأسرة الحاكمة لتلك الإمارة، آل الصباح، التى تحكم هذه الدولة الاصطناعية التى اختلقها الاستعمار البريطانى ليست سوى دمية فى يد الغرب، وتستخدم مكاسبها البترولية لترداد ثراء دون وجه حق. والعراق بضمه إلى أراضيه يسترد

«محافظة التاسعة عشرة» الطبيعية ويوسع منفذه على البحر. وهو يعمل من أجل وحدة العرب والمسلمين ويتعهد بأن يضع الدخل الذى كان الأمراء يبخرونه على مناضد القمار والقصور، فى خدمة «الفقراء والمعوزين». لم يهتم هذا الخطاب كثيراً بتفاصيل العقيدة: فهو يجد مرجعيته فى الدافع الأصلي نحو العدالة الذى يحض عليها الإسلام ومعظم الأكيان الأخرى ويخططها بالقومية العربية ونضال العالم الثالث. بفضل الذهب الأسود الكويتى سيصبح العراق بطل البلاد الفقيرة فى مواجهة نظام عالمى أمريكى جديد. لتبرير ضمها للإمارة شكلت الدعاية العراقية خطاباً مختلطاً. كانت تعمل على تجميع السخط والشعور المناهض للغرب فى كافة أنحاء العالم الإسلامى، متخطية النزاعات الأيديولوجية بين قوميين وإسلاميين، على أمل أن تصلح فيما بينهم فى طفرة شعبية واحدة. إلا أن بغداد زرعت الفرقة بهذا العمل بين الإسلاميين، فوقوا يتصارعون فيما بينهم حول الهجوم على العربية السعودية التى كانت تسعى بغداد إلى تجريدتها من رأسمالها المتمثل فى شرعيتها الدينية. بالنسبة للرياض، التى نجحت فى احتواء مثل هذه الهجمة لمدة عشر سنوات، عندما أتت من إيران بأن كانت تلعب على وتر هامشية الخومينى بوصفه شيعياً وفارسياً، ويتمويلها للجهاد فى أفغانستان، كان هذا التحدى الجديد أخطر بكثير. فهو نابع من داخل العالم العربى العنى ومن دولة جارة لها تهدد قواتها حدودها، وفى الوقت الذى كان يوجد فيه على أراضى السعودية أكثر من نصف مليون جندي «كافر» وصلوا مع قساوستهم ورجال الدين اليهود الملحقين بالجيش، تلبية لنداء النجدة الذى بعث به بلد كان الوهابيون يفاخرون بأنهم قدسوه بالكامل، متعللين بهذه الحجة لكى يخرموا قيام أى شعائر دينية أخرى غير إسلامية عليه.

كافة المنظمات الدولية التى استخدمت فى الماضى لمحاربة الناصرية ثم لاحتواء المد الأيديولوجى الإيرانى تمت تعبئتها ضد صدام حسين. ومع ذلك فإن عدداً من الأصفياء المعتادين المرتبطين بالسعوديين لم يلبوا النداء أو لبوه وهم يجرون أرجلهم، معبرين عن حرجهم من الجاذبية التى تتحلى بها القضية العراقية فى أعين المكوّن الشعبى الكبير فى أمة المؤمنين. ولأول مرة منذ حرب أكتوبر 1973، اتضح فضل البترودولارات فى شراء الولاءات كحل أخير، وذلك لأن امتداح السعودية كان يؤدى حينذاك إلى ترك آثار سيئة على سمعة

العلماء والمفكرين الإسلاميين إن هم تركوا لأنفسهم العنان فى الإطراء. اضطرت العربية السعودية أن تستجدى مساندة مؤسسات مثل جامع الأزهر فى القاهرة الذى كانت الرياض تعتقد أنها تستطيع سحقه بقوتها المالية لمدة العقدين الماضيين ولكن ظلت سمعته هائلة شامخة. وكانت الآراء التى يصدرها أقل مدعاة للشك من فتاوى الشيخ عبد العزيز بن باز أيديولوجى الوهابية.

منظمة المؤتمر الإسلامى التى كانت مجتمعة أثناء غزو الكويت عبرت - بالأغلبية- عن تضامنها مع الإمارة وشجبت الضم العراقى، غير أن خمس الأعضاء، بالإضافة إلى العراق، لم يوافقوا على القرار (منهم منظمة التحرير الفلسطينية والأردن والسودان) على حين امتنع اثنان (ليبيا خصوصاً) عن التصويت². فى سبتمبر دعت الرابطة الإسلامية العالمية إلى عقد مؤتمر فوق العادة فى مكة برئاسة السيد/ ربانى زعيم حزب الجماعة الأفغانى. أدان أكثر من مائتين من المشاركين، وكان عديد منهم قد تمتع بالسقاء السعودى، الغزو العراقى وبرروا باسم الإسلام النداء الموجه إلى الجيوش غير المسلمة. إلا أن معظم الحركات الإسلامية الهامة تجنبت كل تورط ساعية إلى إيجاد طريق وسط بين قاعدتها التى كانت تميل نحو العراق والمساعدات التى لا يمكن إغفالها القادمة من عائلات الخليج المالكة. غداة مؤتمر مكة اجتمع قادة تلك الحركات فى عمان بدعوة من الإخوان المسلمين الأردنيين وبعثوا بوفد إلى العواصم المهتمة بالصراع وإلى طهران أيضاً. عمل البيان الختامى على أن يرضى الطرفين معتمداً مطلقاً ولكن انتقد على وجه الخصوص الوجود الأمريكى والغربى حول الأماكن المقدسة الإسلامية - وكان ذلك بمثابة حجر ألقى على الحديقة السعودية.

مع اقتراب الإنذار النهائى الذى وجهته الأمم المتحدة للعراق للانسحاب من الكويت فى 15 يناير قبل بدء عملية «عاصفة الصحراء» دعا الخصمان فى التاريخ ذاته إلى اجتماعين منفصلين لنفس المؤتمر الشعبى الإسلامى الذى تأسس فى بغداد عام 1983 بمساندة السعودية ضد إيران. المؤتمر الذى انعقد فى العاصمة العراقية انتهى بنداء للجهاد ضد الغرب الذى اتهمت قواته بتكنيس مكة والمدينة. كان المشاركون يعكسون المساندات الشعبية الذى توصل صدام حسين إلى تجميعها: فبخلاف الإسلاميين، حضر علماء دين تآثروا بحماسات مريديهم

(مثل المسئولين عن جامعي مارسيليا وباريس) كما حضر القوميون العرب. أما الاجتماع المناهض الذي انعقد في مكة فقد استقبل شيخ الأزهر ومحمد الغزالي أحد كبار رجال الدين في العالم الإسلامي المحافظ من وجهة النظر الاجتماعية، وأكثر زبائن السعوديين ولاء: ندد المؤتمر بالعلماء «الضالين» الذين يؤيدون صدام حسين، وهو ما يعتبر علامة على أن هذا الأخير قد توصل إلى تفتيت المجال الإسلامي لصالحه وهو المجال الذي كانت الرياض قد وضعت فيه ماضى تحت سيطرتها.

بعد انتهاء العمليات العسكرية وهزيمة العراق، ظلت «حرب المؤتمرات» مستمرة في أماكن أخرى. ففي 25 أبريل جاء الدور على القاهرة والخرطوم لكي يتجمع فيهما وفي الموعد ذاته هؤلاء الذين يتصارعون من أجل السيطرة على مجال المعاني الإسلامية، في القاهرة، حيث مقر الأزهر والذي دعم شيخه زملاءه في مكة عندما لم يكن هناك كثيرون يتدافعون حولهم، عمل من كانوا لهم أوفياء على تذكرهم بأنفسهم. فقامت مؤسسات عديدة للإسلام المصري بإقامة كثير من المشاريع التي كانت تحتاج دعماً. الهزيمة القاسية التي سحقت العراق على يد الجيش الأمريكي بمساعدة قوات أوروبية وعربية تركت إحساساً بالمرارة الشعبية ولم يجد علماء الدين الذين أعلنوا شرعيتها أي سبب يدعوهم للتباي أو التقاخر، ولكي تضمد الجروح الأيديولوجية كان من المألوف تنشيط الأعمال ذات الأبعاد الاجتماعية - ويتعويضها في البداية بمطالبة تمويل ذلك من العربية السعودية التي كانت الحرب قد أستهزتها. في الخرطوم وفي اليوم ذاته وبناء على دعوة من حسن الترابي، المفكر الأكبر للنظام الإسلامي الذي كان قد صنف للعراق، تجمع «مؤتمر شعبي عربي وإسلامي» للأخوة المسلمين من العالم أجمع والحركات المشابهة وباسر عرفات أيضاً وبعض القوميين العرب الآخرين الذين يماندون بغداد. حمل المؤتمر نفس إسم «المؤتمر الشعبي الإسلامي» وهو الاسم نفسه الذي حمله المؤتمر الذي عقد في العراق وانفض في يناير بسبب الحرب. استهدف المؤتمر البناء فوق حركة التعاطف مع صدام حسين في العالم الإسلامي، وتجميع شتات القومية العربية ولا سيما مفكرتها المزدوين بحدّة نكاه فكري واجتماعي أكبر مما يتسلح به زملأؤهم الملتحون، وإذابة المجموع في تيار إسلامي دولي، تكون مفردات خطابه أكثر راديكالية

من البلاغة الوهابية ومتلونة بصيغة شعبية ومؤيدة للعالم الثالث. أراد المؤتمر أن يكون البديل الأطول عمراً من مؤسسات السيطرة والتأثير السعودية (مثل منظمة المؤتمر الإسلامي والرابطة الإسلامية العالمية) ونظم مؤتمرين آخرين في 1993 و1995. ولم تكن للخرطوم القدرة على منافسة تلك الآليات المتمرسنة والمزودة بتمويل سخى. إلا أن مبادرات الترابي كانت شاهداً على الصدع المزمن الذي حدث في المجال الإسلامي العالمي، وهو يعكس الانقسامات الاجتماعية والأيدولوجية التي يمر بها التيار الإسلامي داخل كل بلد.

السلطة السعودية تقع في الشرك الذي نصبته

الشرح الذي حدث داخل الحركة الإسلامية امتد إلى الأراضي السعودية ذاتها حيث انتشر انقسام مزمن. عدم التماسق في حجم القوى بين الأسرة الحاكمة والمعارضة باسم الله والوهابية كانت غير قابلة للتعديل -تلك المعارضة أسهمت بشكل واسع في هز الشرعية الدينية للسلطة، كاشفة من داخل الدار ذاتها هشاشة التوازنات التي يقوم عليها تفوقها داخل العالم الإسلامي.

الوجود الكثيف لقوات الحلفاء في البلاد فيما بين 1990 و 1991 أثار نوعين من ردود الفعل إزاء الأسرة المالكة. رد الفعل الأول يعبر عما كان ينتظره أعضاء الطبقات الوسطى الليبرالية من الذين كانوا يأملون في أن يتطور النظم في اتجاه الانفتاح السياسي. أما الآخر، فقد رأى في مثل ذلك الطلب مصدراً لكافة الأخطار، وأخذ يشجب «تغريب» المملكة النابع من اعتمادها الكامل على المساندة العسكرية الأمريكية، وطالب بالعودة إلى روح الطهارة المؤسسة والتي خانها الأمراء الفاسدون من الأسرة المالكة. مثل هذا الاتجاه لم يأت بجديد: فقد تكررت أقواله إلى ما لا نهاية إيران الخميني ثم من بعدها صدام حسين وحلفاؤه. إلا أن الذين أشاروا إليه هذه المرة، وهى الأولى على كل حال، كانوا مواطنين سعوديين منظمين وذلك بعد أكثر من عشرة أعوام من هجوم جيهيمان العتيبي، الذي لم يسفر عن شيء، على المسجد الحرام في مكة في نوفمبر 1979. والأهم من ذلك هو أن هؤلاء المواطنين، على عكس مما حدث مع جيهيمان، حصلوا على دعم ومساندة من داخل المؤسسة الدينية التي كانت تزود السلطة بشرعيتها الإسلامية.

عرفت حركة الليبراليين حدثين هامين: في 6 نوفمبر 1990 وصلت سبعون سيدة سعودية إلى وسط مدينة الرياض يقفن سياراتهن بأنفسهن في مظاهرة

احتجاج على قاعدة تحريم القيادة على النساء. على الرغم من تأكيدهن على احترامهن للإسلام وإعلان تمثيلهن بعائشة زوجة الرسول التي تقود جملها بنفسها وأعلنت أن تصرفهن يعتبر في صالح المملكة وتأكيدهن على احترامهن لشريعتهما، فقد مسن إحدى المحرمات بأن سمعن لأنفسهن بالرجوع إلى سابقة مقدسة على حين كان الشيخ بن باز، كبير العلماء الوهابيين، قد أفتى في الاتجاه المعاكس: وهن بذلك قد تعدين على السلطة الدينية وأضررن بالنظام للعام. على الرغم من أن بعض الأمراء ورجال الأعمال وأساتذة الجامعات قد أيدوا تلك المبادرة، فإن «الفضيحة» التي تسبب فيها موكب السيارات النسائي غطت على أى تعبير بالتضامن مع «المعاهرات الشيوعيات» اللاتي نددت بهن الأوساط الأكثر رجعية. انتهر هؤلاء الفرصة للتعبير عن الإحباط الذى يسببه لهم وجود الجنود الأجانب. تم طرد السانقات من أعمالهن وقمعتن السلطات التى لم تكن تود حدوث مواجهة مع علماء الدين فى البلاد حول هذا الموضوع فى الوقت الذى كانت تطالبهم فيه بإصدار فتاوى تبارك اللجوء إلى الجنود الأمريكيين بما فيهم المارينز فى مواجهة العراق. فى فبراير 1991، فى الوقت ذاته الذى كان هجوم التحالف الدولى فى أوج تقدمه، قدمت عريضة جديدة للملك فهد، تطالب بوضع دستور للبلاد وتعيين مجلس شورى.

فى مواجهة هذا الضغط الذى قام به الليبراليون السعوديون، لم يقف التيلر الإسلامى مكتوف الأيدى. إذ قام اثنان من الوعاظ بتوزيع كاسيتات صوتية انتقدوا فيها بعنف وجود الجنود الأجانب معتبرين إياهم صليبيين جدد. الأول هو سلمان العودة إمام أحد مساجد البريدة، وهى مدينة زراعية فى محافظة القاسم بالقرب من الرياض، وهى منطقة ظلت بعيدة بعض الشيء عن الانفجار البترولى، وكان يبلغ من العمر ستة وثلاثين عاماً. والآخر هو صفر الحوالى وكان أكبر منه بخمس سنوات. من الأبناء الواعدين للمؤسسة الدينية السعودية، درس فى الجامعة الإسلامية فى المدينة (التي يشرف عليها الإخوان المسلمون) ثم فى مكة وهو من عائلة من القبائل المسيطرة داخل المملكة. قام الاثنان بالتوقيع مع مائة وسبع دعاة وجامعيين إسلاميين آخرين على «خطاب بالمطالب» وافق عليه الشيخ ابن باز ورفع للملك فهد فى مايو 1991. طالب الخطاب أيضاً بتعيين مجلس الشورى: ولكن كان يتعين أن يُشكل من علماء دين

فى استطاعتهم الحد من الاستبداد الملكى والعمل على أن تظل المملكة أمينة على المعيار الوهابى وعلى مقاومة التأثير السيئ للمسيحيين واليهود. بكلمات مستترة كان نقد الموقعين على الخطاب موجها فى الوقت ذاته إلى استئثار آل سعود بالسلطة وإلى فقدان المملكة للمصداقية الإسلامية بعد أن تم إنقاذها بواسطة جنود من «الكفار». الخطاب، مثل الذى وجهه الليبراليون، كان يطالب بأن يقوم النظام بإشراك الطبقات الوسطى المستتيرة التى لا تنتمى إلى الأسرة الملكية فى دوائر اتخاذ القرار وهو بذلك كان يشكك فى الشرعية التى تتبهاى بها الأسرة المالكة ويأخذ مرجعيته من استقامة وهابية وإسلامية لا غير عليها.

اضطر الملك فهد أن يأخذ تلك المطالب فى الحسبان لكى يدعم الأسس الدينية للسلطة التى هزتها حرب الخليج. ولكى يحافظ على ماء الوجه حث مجلس كبار علماء الدين على تأنيب شباب الوعاظ أصحاب الخطاب لأنهم نشروه على العلن بدلا من تقديمه فى السر ! وكان فى ذلك ما جعل أعداء البلاد يشمتون ويطيرون من للفرح. انصب النقد الملكى على الشكل لا على المضمون الذى اعتمده الشيخ بن باز. ثم أعلن الملك فى نوفمبر تعيين مجلس الشورى وتكوين التشريعات الأساسية للملكة - وهو ما حدث فى مارس 1992. كان الأعضاء الستون المشكولون للمجلس الذين اختارهم الملك، (وهو ليس مقيدا بأرائهم)، فى أغلبهم من أهم العائلات القبلية. منطقة نجد، بالقرب من الرياض من آل سعود، كانت هى الراجحة وجاء نحو 70% من المستشارين من الذين درسوا فى الغرب وأغلبهم فى الجامعات الأمريكية. تشكيل هذا المجلس كان يرضى الليبراليين أكثر مما فيه إرضاء للإسلاميين. مما دفعهم إلى الرد على ذلك فى سبتمبر بأن قاموا بنشر «مذكرة النصيحة» وهى تشكل أساسا لمطالب المعارضة الدينية. إلا أن هذا الهجوم القوى أدانه هذه المرة على الفور مجلس كبار العلماء والشيخ بن باز.² تتراكم فى المذكرة الانتقادات الموجهة للسياسة السعودية وتقترح بعض الإصلاحات لتحسينها بجعلها إسلامية أكثر، جاعلين منها بهذه الصورة داخله فى إطار تراث «النصيحة» الذى يحق للعلماء طبقاً للتراث أن يقدموها للأمير حتى يوائم تصرفاته مع تعاليم النصوص المقدسة. يطالب الخطاب قبل كل شىء باستقلالية رجال الدين عن السلطة وينكر بالأسبقية التى يتمتعون بها عليها، ثم يطالب بالأسلمة الكاملة للقوانين واللوائح

(مذكرين. بخاصة أن العربية السعودية التي نشرت النظام المصرفي القائم على عدم فوائد على الإيداعات في جميع أنحاء العالم، لا تطبقه على أراضيها) وهو العمل الوحيد الذي يستطيع أن يضع حداً للفساد والتبذير وخرق حقوق المسلمين، إلخ. يقترح الخطاب أيضاً، بعد أن قدم تقييماً قاسياً لإخفاقات الجيش السعودي أثناء حرب الخليج بالاعتداء بالنموذج-الإسرائيلي في التجنيد، ولكنه يطالب بقطع أى تحالف عسكري مع الدول غير المسلمة. في السياسة الخارجية تستهدف الانتقادات العلاقات مع الولايات المتحدة ومساندة عملية السلام الإسرائيلية العربية والدول التي تحارب مثلما تفعل الجزائر، الحركة الإسلامية على أراضيها.

يعكس الخطاب صورة مملكة يعيها الاستبداد ولا تستدعي الدين إلا لكى تغطي على مفاصد الكبار، كما يستهدف هدم أى ادعاء لها بسيادة أخلاقية على الإسلام في العالم. رد السلطات المحرّج على الخطاب شجع الانشقاق. ففى 3 مايو 1993 أنشأ ستة من رجال الدين، منهم أربعة من الموقنين على «مذكرة النصيحة»، منظمة تنقل حركة رأى المعارضة الإسلامية التي كانت تنمو داخلى المشاجه وفى الجامعات. هذه المنظمة المعروفة فى الخارج بالحروف الأولى لاسمها باللغة الإنجليزية (CDLR Committee for the Defence of Legitimate Rights) وهى تقدم نفسها باللغة العربية بوصفها مدافعة فقط عن الحقوق المستلهمة من الشريعة، فهى لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية. ويبدو أنها اختارت هذا المستوى المزودج لتمثيل الصحافة الغربية التي رأت فيها منظمة للدفاع عن حقوق الإنسان فى حين كانت تقدم موضوعات إسلامية مترجمة مع المتعاطفين معها فى داخل البلاد. جاء رد فعل السلطة السعودية عنيفاً إزاء هذا التهديد المباشر الموجه لسلطانها، خاصة وأن المتحدث باسم لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية محمد المسعري، وهو فيزيائى تعلم فى الولايات المتحدة، أدلى بحديث بالإنجليزية كان له أثر مدو فى محطة الـ بي بي سي وحصل على موعد فى السفارة الأمريكية فى الرياض. فقد الموقعون على المذكرة والمتعاطفون معهم وظائفهم واعتقلوا إلا أن «أمستى إنترناشونال» (منظمة العفو الدولية) اعتبرته «سجين رأى» مما أجبر السلطة على الإفراج عنه كمقدمة لمسفر هذا المعارض إلى لندن حيث أعاد تشكيل الـ CDLR فى أبريل 1994.

اجتهد المسعري لمدة عامين في الإساءة لصورة النظام. ولكن بطريقة سطحية وعن طريق وسائل الإعلام فقط دون أن يتوصل إلى إعطاء دفعة للحركة الاجتماعية داخل بلاده. فعلى عكس الشيخين حوالى وعودة المنتمين إلى عائلات متفرعة من قبائل كبيرة، كان المجتمع الراقى يعتبر المسعري دون المستوى³ ولا يؤخذ بناءً على ذلك مأخذ الجد. علاوة على أنه لم يكن يحظى سوى بدرجة عقائدية ضعيفة في مواجهة فتاوى العلماء الذين صفهم النظام فى خط الدفاع الأول وذلك بترقية الشيخ ابن باز فى يوليو 1993 إلى وظيفة المفتى الكبير التى ظلت خالية لفترة طويلة وإعادة تنظيم وزارة الشؤون الدينية تحت قيادة رجل دين نشط عبد الله تركى. إلا أن المسعري يتمتع بحس عال فى التعامل مع وسائل الإعلام، وإذ نفعت الأوساط الإسلامية اللندنية إلى أعلى، عرف كيف يسعد الصحفيين بما يكشف لهم من أسرار، غير مدعومة فى جميع الأحوال، عن الرذائل الأخلاقية العامة والخاصة لأمرأى آل سعود. كان يستخدم بأسراف وسيلة الفاكس فى كشف ما تخفيه الرقابة السعودية على الصحف - مثلاً استخدم الخومينى قبل خمسة عشر عاماً الكاسيتات الصوتية لكى يكشف ما تخفيه إذاعة الشاه. ثم قام بفتح موقع على الإنترنت كان ينشر فيه بالإنجليزية والعربية بيانات ودوريات إلكترونية. كانت وسائل الإعلام تبتهج للغاية بقصص هذا المعارض الذى قد يتوصل إلى زعزعة العرش السعودى بواسطة الفاكس وهذا الملتحى الحدائى الذى يقود الهجوم على ملوك البترول. إلا أن سمعة المسعري كانت قائمة على الغموض: فهو بلغة شكسبير ومنظمة العفو الدولية وميكروسوفت يؤكد على التنديد بالاعتداءات على حقوق الإنسان وبالفساد إلخ. وبلغة القرآن كان يعمل على تقديم «البراهين النهائية على تعارض الدولة السعودية مع الشريعة الإسلامية» (طبقاً لعنوان أحد منشوراته الموزع عام 1995) حتى إنه أعلن عن تكفير المسلمين الذين يطيعون قوانين الرياض، ويُعتبر ذلك الموقف متطرفاً تطرفاً يقربه من الجماعة المسلحة الجزائرية والمتحدثين باسمها فى لندن. غير أن ذلك الموقف أبعد عنه كثيراً من مساندات المنشقين داخل البلاد، الذين كانوا يسعون إلى استمالة كبار علماء الدين لقضيتهم بدلاً من التعامل معهم بالسب والخروج عن اللياقة. خاصة وأن الحكومة كانت قد رفعت القمع بدرجة إضافية بأن اعتقلت فى سبتمبر 1994 كلاً من حوالى

وعودة وبضعة مئات من المتظاهرين الذين تجمعوا معها في بريدة. لم تجمع مظاهرات أخرى تم تنظيمها في العام التالي سوى أعداد قليلة من المشاركين فيها، في جو يسوده القمع طُبع بحادث قطع رقبة أحد المتظاهرين الإسلاميين علناً بعد أن هاجم أحد ضباط الشرطة. في نوفمبر 1995 قُتل خمسة أمريكيين في هجوم مسلح بالرياض: يبدو أن الفاكس والإنترنت قد حلت محلها القنابل، والعنف حل محل الانشقاق والحسينان. في فبراير 1996 حدث انشقاق داخل لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية CDLR وترك المسعى الساحة الإعلامية تدريجياً تاركاً مكانه لأسامة بن لادن دون أن يستطيع تحويل نجاحاته في المجال الإلكتروني إلى تفلّظ داخل المجتمع أو تجمع البورجوازية المتدينة في المملكة ليهدد سلطة الأسرة الحاكمة.

تفكك وتكاثر « الجهاد » الأفغانى

صادفت المملكة المعبودية، وقد أصبحت هشة من الداخل غداة حرب الخليج، خيبة أمل أخرى: بسبب أبنائها المارقين فى الثمانينيات الذين ناضلوا فى الجهاد الأفغانى، إذ رأت هؤلاء الذين سلحتهم ومولتهم ينقلبون عليها، حتى ذلك الولد النابه من التيار الإسلامى المحلى، الملياردير أسامة بن لادن الذى تسيطر عائلته على الأشغال العامة فى شبه الجزيرة بفضل علاقاتها بالدوائر الملكية.

بعد الانسحاب السوفيتى من أفغانستان فى 15 فبراير 1989 بدأت تطفو على السطح بعض علامات المراجعة فى أوساط «الجهاديين» المحيطين من عدم الحصول على النصر الموعود. فقد ظل نجيب الله الزعيم الشيوعى فى السلطة فى كابول (ظل فيها حتى إبريل 1992)، أما الحليف الأمريكى، فقد بدأ يستجيب ما إن انسحب الجيش الأحمر، للأصوات التى تصف له «مقاتلي حرية» الأوس بأنهم من المتعصبين الخطيرين وتجار الهيروين: اعتبرت واشنطن كلا من حكمتيار وسياف زعيمى أكثر الأجنحة قربا من الوهابيين فى صفوف المقاومة، «متطرفين»، مثلهما مثل نجيب الله، وحرّموا من كل دعم. فى باكستان لم تكن بناظير بوتو، التى انتخبت رئيسة للوزراء فى الانتخابات التى تلت مصرع الجنرال ضياء الحق فى اعتداء عليه وقع فى أغسطس 1988، تنظر بعين الارتياح أو العطف إلى التيار الإسلامى الراديكالى الذى ضمه الدكتاتور السابق إليه وهو الذى أعدم والدها على بوتو عام 1979، ولذا أخذت تركز جهودها لإضعاف أهم قوة داخله أى حزب الجماعة الإسلامية الذى أسسه المودودى، وكان يرعى فى أفغانستان الحزب الإسلامى بزعامة حكمتيار. تلك الأوساط كانت تحتفل بذكرى الشهيد ضياء، وكان مصرعه يعزى إلى مؤامرة

أمريكية (على الرغم من أن السفير الأمريكي لقي حتفه معه) وهى مؤامرة كانت تستهدف فى رأيهم السيطرة على المقاومة بعد هزيمة السوفييت وأن تكبح جماح التيار الإسلامى. كان الشعور المناهض للأمريكيين يزداد نمواً فى هذه الأوساط، على حين كان أحد أهداف الجهاد، من وجهة نظر الرياض، هو تحويل غضب النشاط نحو الاتحاد السوفيتى، بعيداً عن الحماة الأمريكيين، على الرغم من اللغات التى كان يصبها الخومينى على «الشيطان الأعظم». فى هذا السياق جاء اغتيال عبد الله عزام فى نوفمبر 1989، وهو العضو الفلسطينى فى الإخوان المسلمين المؤسس «لمكتب الخدمات» للجهاديين العرب فى بشاور والوسيط بين النظام السعودى والنشطاء الأكثر تطرفاً، ليشجع على تحرر هؤلاء من صلاتهم بمموليهم. وإذ بالمواقف المناهضة للغرب، والتى كانت مخفية بصورة مؤقتة عندما كانت الدولارات وأسلحة الـ CIA تتدفق، تعود إلى الظهور بقوة، وسرعان ما اتخذت شكل أحداث خطيرة ضد الهيئات الإنسانية الأوروبية والأمريكية الموجودة فى بشاور بين اللاجئين الأفغان.

لدى غزو العراق للكويت فى 2 أغسطس 1990 سارعت معظم الحركات الإسلامية فى المنطقة إلى الإعلان عن رفضها لضم دولة مسلمة لدولة أخرى.. وفى الصفوف الأفغانية اشترك البروفسور ربانى، زعيم حزب الجماعة وحكمتيار رئيس «الحزب» فى المؤتمر الذى انعقد فى مكة لإدانة الغزو. فى باكستان طالبت الجماعة الإسلامية وحزب العلماء JUI و JUP (جماعة علماء الإسلام وجماعة علماء باكستان) صدام حسين بسحب قواته لكى لا يعطى الفرصة للقوات الغربية بأن تتدخل¹. إلا أن هذا التدخل الغربى تحول بسرعة إلى المفتاح الذى يسمح فى رأيهم بقراءة سليمة للصراع: فقد اعتبر مجمل التيار الإسلامى، بدءاً من شهر نوفمبر، الحرب مؤامرة أمريكية إسرائيلية تستهدف السيطرة على الشرق الأوسط. ووقف قلباً وقالباً مناهضاً للنظام الملكى السعودى. أكثر المواقف إثارة للدهشة كانت حدة مواقف زعيم الجماعة الإسلامية غازى حسين أحمد وهو من الباشتون وكان قد بنى صعوده السياسى على الجهاد الأفغانى، وكذلك موقف حكمتيار - علماً بأن منظمتهما كانتا أهم المنتفعين من المساعدة المالية السعودية الكويتية طوال عقد الثمانينيات. حدة هذا

التحول تتساوى مع مقدار الاستياء العام في المنطقة، من «تخلي» واشنطن عن الجهاد وبدرجة أقل من استغناء الرياض عنه، لأن القضيتين الأفغانية والباكستانية فقدتا كثيراً من أهميتهما الاستراتيجية بعد الهزيمة الموفيتية وبعد إضعاف إيران ووفاة الخميني. في خضم تلك الأحداث تحول كل «الجهاديين» العرب الذين بقوا في أماكنهم إلى السير في نفس الاتجاه الذي تيسر فيه الأحزاب الإسلامية المحلية، فقد تحرروا من وصاية السلطة السعودية وانقلبوا عليها في الوقت ذاته.

عندئذ اتخذت هذه الكتبة الدولية المشكلة من قدامى المحاربين في الجهاد بعداً جديداً: فهي قد خرجت عن أى سيطرة لأى دولة وأصبحت جاهزة للدفاع عن مختلف قضايا الإسلام السياسي الراديكالي عبر العالم كله. وبعد أن تحررت من كل اعتبارات سياسية خاصة بأى بلد فهي لم تعد مرتبطة بأى شريحة اجتماعية تحاسبها أو تكون هي المعبرة عنها: لم تعد تعكس مصالح البورجوازية المتدينة ولا مصالح الشباب الفقير المقيم في المدن، ولو أن نشطاءها نبهوا كأفراد من هذه الأوساط. كانوا في سبيلهم إذن إلى التحول إلى «الإلكترونيات الجهاد الحرة»، إلى «إسلاميين محترفين»، تدربوا على القتال وقادرين على تدريب آخرين، قواعدهم تقع في «مناطق القبائل» الباكستانية التي هي معازل المهربين التي لا سلطان لإسلام أبداً عليها، أو كانوا يقيمون داخل معسكرات المجاهدين الأفغان. كانت تحوم حول النشطاء الأكثر إصراراً مجموعات من المتعاطفين معهم تعيش في ظروف صعبة، أغلبهم كان محبباً داخل باكستان لأن لديه مشاكل مع سلطات بلاده ولأن القنصليات الغربية ترفض منحهم تأشيراتهم. ينضم إلى هؤلاء لحضور دورات تدريبية بعض الإسلاميين الشبان من كافة البلاد؛ ومن بينهم خرج قطاع كبير من مرتكبي العمليات الإرهابية التي جرت في فرنسا عام 1995. بصرف النظر عن القضية التي كانوا يعتقدون أنهم في ختمتها، فقد شكلوا مزرعة تستطيع الأجهزة الخاصة في عديد من الدول التسوق منها، إن هي أرادت التلاعب بالنشطاء المتطرفين غير المرتبطين بجهة بعينها.

فى هذا الوسط المنفصل تماماً عن أى واقع اجتماعى، يتم النظر منه إلى العالم، عبر خليط من العقيدة الدينية والعنف المسلح، تولدت إيديولوجيا إسلامية جديدة مهجنة تقدم للنشطاء تفسيراً عقائدياً لوجودهم ولتصرفاتهم وهو ما يسمى «السلفية الجهادية»². كلمة «سلفية» تشير فى استخدامها الجامعى إلى مدرسة فكرية ظهرت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وكانت تنادى، كرد فعل لانتشار الأفكار الأوروبية، بالعودة إلى تراث «السلف الصالح»، وكانت تعمل، من رواد هذه المدرسة الفارسى: جمال الدين الأفغانى، والمصرى: الشيخ محمد عبده، والسورى: رضا³، كانوا يسعون إلى استخراج جذور للحداثة من الحضارة الإسلامية - وكانت تلجأ من أجل ذلك إلى تفسير على درجة ما من الحرية للنصوص المقدسة. ولكن المناضلين فسروا معنى كلمة سلفى على أنه الشخص الذى يأخذ التعاليم الواردة فى النصوص المقدسة بحرفيتها كما هى فى التراث، وهو التفسير الذى أخذ به العالم الكبير ابن تيمية الذى عاش فى القرن الرابع عشر، وهو المرجع الأول للوهابيين. إنهم بالمعنى الحقيقى للكلمة «أصوليو» الإسلام المناهضون لأى تجديد، معتبرين التجديد تأويلاً بشرياً. بالنسبة للمناضلين يوجد فى هذا المجال أيضاً - نوعان من السلفيين: «الشيخيون» الذين بنوا عبادة الله بوثنية عبادة شيوخ البترول فى شبه الجزيرة العربية وعلى رأسهم آل سعود: مفكر الشيخين بالنسبة لهم هو عبد العزيز بن باز مفتى المملكة العربية السعودية منذ 1993 وهو مثال «علماء البلاط»؛ سلفية هؤلاء المظهرية ليست سوى قناعا يخفون به نفاهم وانصياهم للولايات المتحدة، تلك القوة غير المسلمة ويخفون رذائلهم العامة والخاصة، وتتبعن محاربتهم وتصفياتهم. فى مواجهة «الشيخيين الخونة»، يحترم «السلفيون الجهاديون» بدقة متناهية النصوص المقدسة بمعناها الحرفى، ويخلطون ذلك بأولوية الجهاد وهى محاربة ألد أعداء الإيمان: أمريكا. يضع هذا التيار «السلفى الجهادى» فى منزلة خاصة الداعيتين السعوديين المنشقين حوالى وعودة، كما يمثله أيضاً عديد من المتقنين الذين تظهر أسماؤهم بانتظام فى منشورات الجماعة الإسلامية الجزائرية الصادرة فى لندن، وهم: الفلسطينى أبو قتادة والسورى (حامل الجنسية الإسبانية) أبو مصعب والمصرى (حامل

الجنسية البريطانية) مصطفى كامل، المكنى: أبو حمزة، وثلاثتهم من قدماء الجهاديين في أفغانستان.

مناهضة «السلفيين الجهاديين» لـ «الشيخين» تماثلها مناهضتهم لـ «الإخوان المسلمين»، فهم ينددون بحدائثة الإخوان المفرطة التي تدفعهم إلى التعامل بحرية مع حرفة النصوص. بل إن سيد قطب ذاته، الأب الروحي للتيار الراديكالي عند الإخوان المسلمين، يعتبر مشبوها بالنسبة لهم ويدينون قراءته للقرآن في كتابه «في ظلال القرآن»، معتبرين أنها مجموعة من التلويحات وليست تفسيراً مرجعياً. أما الإخوان «المعتلين» الذين يشاركون في اللعبة السياسية للدول «الكافرة» ويؤسسون الأحزاب ويرشحون أنفسهم في الانتخابات، فهم لا يفعلون سوى التفرير بالمؤمنين بإضفاء ضمانات دينية على الأنظمة التي يتعين على العكس الإطاحة بها دون هوادة⁴.

تذكرنا هذه الرؤى الراديكالي بإحدى أولى مجموعات التطرف المصري: التكفير والهجرة الذي تم شنق زعيمها المهندس الزراعي شكرى مصطفى عام 1978⁵. إلا أن شكرى، الذي كان يُكفر كل مسلم ليس عضواً في طائفته، لم يكن «سلفياً» بمقدار ما هو ممسوس بفسر النصوص كما يريد دون أن يبحث في التراث كما يمثل ابن تيمية. علاوة على أنه يطالب بـ «الانسحاب» من المجتمع الكافر طالما أن مريديه، الذين هم «المؤمنون الحقيقيون» في موقف ضعيف في مواجهة الدولة، وهو لم يواجه السلطة المصرية إلا مضطراً ومجبراً، في ظروف كانت قاتلة بالنسبة له. في المقابل يرى «السلفيون الجهاديون» أن الموقف في العالم الإسلامي أصبح ناضجاً للتحويل إلى الهجوم والقيام بالجهاد كلما أتاحت الفرصة، وهو الجهاد الذي سيؤدي إلى إعلان الدولة الإسلامية.

يعتبر السلفيون الجهاديون بهذا المعنى ورثة مجموعة مصرية أخرى معروفة باسم «تنظيم الجهاد» الذي اغتال السادات في أكتوبر 1981 كما هي وريثة عبد الله عزام⁷؛ ومع وجود قتلة الرئيس بينهم هناك نسب شخصي، بما أن الحيد من الناشطين فيها انضموا، بعد اعتقالهم ومحاكمتهم في مصر، إلى معسكرات بيشاور ابتداء من 1985-1986، بعد الإفراج عن الذين حكم عليهم

بأحكام مخفية. إحدى أهم الشخصيات من «الأفغان العرب» الذى تتجسد فى شخصه صلة النسب «الطبيب أيمن الظواهري»، وهم متقاربون فكرياً أيضاً: فعلى عكس المشهود «شكرى» اهتم قتلة الرئيس بالبحث فى التراث عن أسس تبرر أفعالهم، فاستدعوا أعمال ابن تيمية لتبرير اغتيال فرعون. إلا أن هؤلاء لا يمكن أن يوصفوا بأنهم «سلفيون»: لقد ظلت ثقافتهم الإسلامية بدائية، تتشكل من مجموعة من الأفكار المشتتة، كما أوضح ذلك الكتيب الذى أصدره مفكر المجموعة، المهندس الكهربائى فرج. لقد جعل ذلك منهم فيما بعد ضحية سهلة لعلماء الدين المرتبطين بالسلطة الذين لم تفتهم فرصة تأنيب هؤلاء الأشبال «المغرر بهم» بأسلوب أبوى ثم إعادة تأهيلهم.

كان تنظيم الجهاد معجوناً بطين مصر ونابعا من أحياءها الفقيرة ولكن لم يكن له أى بعد دولى. بفضل أعمال عبد الله عزام أمكن لمثل هذه الخبرة المحلية أن تتجح فى إخصاب جهاد ينتشر على مستوى الأمة كلها ثم يغطى الكون كله. ظل عزام شديد الالتزام بمبادئ الإخوان المسلمين، وثيق الارتباط بالمؤسسة الحاكمة السعودية، كما ظل يوجه حماسة المناضلين الإسلاميين فى العالم فىسرى مجرى يصب لصالح تلك المؤسسة. غير أن مؤلفاته التى كانت تبرز - عندما كان كفاح المناضلين الأفغان فى أوجه فى الثمانينيات ضد الجيش الأحمر - جهاداً محدداً واضحاً يجذب إليه المتطوعين مبعداً يباهم عن تأثير الثورة الإيرانية عليهم، كانت مؤلفاته تلك تدخل فى النهاية فى إطار طموحات تجبب الكوكب كله. ظهر ذلك بصورة أكثر جلاء بعد 1989 سنة الانسحاب السوفيتى واغتيال عزام ذاته. إذ كان يكتب ويقول إنه بخلاف أفغانستان فإن جميع البلاد المسلمة التى سلبها «الكفار» سينتهى الأمر لأن تتعرض لجهاد يعيدها تحت سيطرة إسلامية. يخص هذا القول فى البداية موطنه فلسطين والأندلس الذى انتزعه عن دار الإسلام حركة الريكونكوستا (الاستعادة) وهذا لحن مكرر ينشده التيار الإسلامى الراديكالى، والفيليبين من خلال جبهة تحرير مورو، وأيضاً الجمهوريات الإسلامية التى كانت تتبسع الاتحاد السوفيتى آنذاك والمجاورة لأفغانستان واليمن الجنوبى الذى كان محتقراً أشد الاحتقار حينذاك فى الرياض. تختلط فى تلك المجموعة دول حكامها من غير المسلمين مع

أخرى يحكمها قادة من المؤمنين «الفاستين»، وهو ما قد يؤدي برقم الضحايا المحتملين لهذه العملية أن يتضاعف إلى ما لا نهاية. الواقع أن تلك القائمة ستمتد في بداية التمهينيات لتشمل بلداً كان لا يعلم على الأرجح عنها عزم التسيء الكثير أو أنه لم يكن ليستطيع في حياته أن يتوقع أنها ستصبح جبهات للجهاد الكوكبي الذي تصوره: مثل البوسنة ابتداءً من 1992 والشيشان اعتباراً من 1995 وكذلك بلد زوج ابنته⁸ الجزائر بدءاً من أوائل الحرب الأهلية التي اجتاحتها - مضافاً إلى ما سبق الجزء من كشمير الذين تديره الهند. أخذ عنه تلاميذه أحاديثه وكلماته الذي استخدمها للحض على مشاركة المتطوعين الأجانب في الجهاد الأفغاني.

علاوة على هذا النسب العقائدي، توجد لدى «السلفيين الجهاديين» صلات قرابة تربطهم بحركة ظهرت في الفترة ذاتها وفي المنطقة ذاتها والسياق ذاته في أحضان الإسلام المحلي وهم: الطالبان. يشتركون معاً في تمسكهم بالطابع الحرفي للنصوص المقدسة واستخدامهم للجهاد للوصول إلى أهدافهم. غير أن الطالبان، وهم ينتمون للمدرسة الحنفية وإلى التيار الديوباندي، يختلفون عن «السلفيين» العرب من ناحية التعليم العقائدي لأنهم تخرجوا فقط في المدارس التقليدية: ومن جهة أخرى كانوا يمارسون «جهادهم» قبل كل شيء من أجل مجتمعهم، ويفرضون عليه نظاماً أخلاقياً غاية في التشدد ولا يميلون قط للدولة ولا للسياسة الدولية. التقارب الشديد بين الحركتين وظهرهما المترامز واستضافة الطالبان في أفغانستان لأهم «الجهاديين» وواقع أن الجهاديين أعلنوا انتماءهم للطالبان يجعل مسألة من يسيطر على من، مسألة مفتوحة.

الطالبان أبناء لم يتوقعهم أحد للجهاد الأفغاني، أي بعد تهجينه بالتراث الديوباندي⁹. فبالنسبة لذلك التيار ومنذ نشأته عام 1867 لم يكن للجهاد أولوية، بما أن هذا التيار الفكري نشأ ليسمح لمسلمي الهند الذين خرج حكم الهند من أيديهم لصالح البريطانيين في 1857 فأصبحوا أقلية في مواجهة الهندوس، بأن يعيشوا كجماعة في وسط في غير صالحهم. كان الطماء الديوبانديون يكثرزون من فتاويهم التي يطبق أتباعهم عن طريقها تعاليم الشريعة بدقة متناهية في غياب دولة كان المفروض أن تسهر على تطبيقها. كانوا قد توصلوا بهذا

الطريقة إلى صيغة تعايش داخل مجتمع غير مسلم ولم يكن الجهاد ولا الهجرة نحو أرض إسلام قابليين للتصور حينذاك. عندما أنشأت باكستان، كَوّن العلماء الديوبانديون المقيمون على أرض الدولة الجديدة أو الذين اختاروا الإقامة فيها قادمين من الهند، حزباً سياسياً هو جماعة علماء الإسلام [Jamiat-e Ulama-e Islam] يهدف بصورة أكبر إلى حماية أسلوب حياتهم الخاص داخل دولة إسلامية كانت حينذاك مدنية للغاية وإلى التفاوض من أجل الحصول على الأموال من أجل مدارسهم، لا إلى التصارع مع السلطة¹⁰. سمح لهم الحزب داخل المجال الإسلامي ذاته بالدفاع عن خصوصيتهم في مواجهة الجماعة الإسلامية التي أسسها المودودي - وكانوا يشجبون «حديثه» والخلط لديه بين الدين والسياسة - وأيضاً في مواجهة منافسيهم العلماء البارلوبيين الذين أسسوا «جماعة علماء باكستان» [JUP] [Jamiat-e Ulama-e Pakistan]. إلا أنهم كانوا يتدخلون بقوة جماعة الضغط ذاتها التي شكلوها والمدعومة بعشرات الآلاف من التلاميذ والمتخرجين في مدارسهم، في الحياة السياسية، بأن كانوا يحاربون كل ما يرون أنه قد يمس تصورهم للنظام الإسلامي: أولى ضحاياهم كانوا الأحمديين، وهم طائفة اعتبروا أتباعها مرتدين، علماً بأن بعضهم كان يشغل وظائف عليا. ثم بعد ذلك وأثناء حكم الجنرال ضياء الحق فيما بين 1977 و1988 أدى اعتزام الديكتاتور فرض الإسلام السنّي الحنفى معياراً، وجمع الزكاة مباشرة من الحسابات البنكية¹¹ التي أدت إلى تمرد الـ 15 إلى 20% من السكان الباكستانيين الشيعة في يوليو 1980 وإلى إعطاء هدف جديد للنضال الديوباندي: مكافحة الشيعة. وقد شجّعهم على ذلك التنافس السعودي الإيراني.

علاوة على الحرب بين العراق وإيران والجهاد في أفغانستان، شكلت باكستان جبهة ثانوية لهذا الصراع¹². فقد تشكل عام 1980 حزب شيعي للمحافظة على هوية تلك الجماعة الدينية من الهيمنة السنّية بعد التهديدات المتمثلة في الجمع المباشر للزكاة، باسم حركة نفاذ للفقه الجعفوي [Tehrik-e Nifaz-e Fiqh-e Jafria] يتزعمه رجال دين من الشباب. وتحمس الحزب للشورى الإيرانية، وحصل على مساعدة قوية من طهران وأثار لهذا السبب مخاوف جماعات الضغط السنّية. ولما رأت العربية السعودية أن ذلك الحزب يمثل نقطة

ضعف بالنسبة للجهاد التي كانت ترعاه في أفغانستان، قدمت المنظمات التي كانت على استعداد لمحاربة الشيعة مساعداتها المالية السخية. استفادت الحركة الديوبندية من ذلك لأكثر من اعتبار: فالمنح المتعاطمة التي حصلت عليها مدارسها سمحت لها بزيادة أعدادها وزيادة إمكانيات استقبال أبناء الأسر الفقيرة في المدن والقرى. تمتع هؤلاء باحتضانهم في إعاشة كاملة مجانية ليصبحوا بعد حين متدينين متمرنين مناهضين للشيعة. وهكذا تأسست في عام 1985 حركة شباب شبه عسكرية ديوبندية على يد أحد قادة جماعة علماء الإسلام (JUI) في البنجاب اسمه حق نواز جهانجفي، اغتيل بعد ذلك في عام 1990 وكان يبلغ من العمر 32 عاما. سمي الحزب جنود الصحابة في باكستان (Sipah-e Sahaba-e Pakistan) وكان هدفه هو تكفير الشيعة ولم يتردد في اللجوء إلى عنف ضدهم. على نفس هذا الخط ظهرت حركتان أخريان أكثر عنفا، نبعتا من التيار الديوباندي في منتصف التسعينيات «جيش الجهانجفي» ⁽¹⁴⁾ Lashkar-e Jhangvi في عام 1994 متخصص في اغتيال الشيعة، وحركة الانتصار (Harakat-ul Ansar ⁽¹⁵⁾) في عام 1993 التي أرسلت مناضليها بجاهدون في مقاطعة كشمير الواقعة تحت الإدارة الهندية واشتهرت بقطع رقاب الجنود الهندوس الذين يقعون في أيديهم باعتبارهم كفار. قابل هذا الانتفاخ المتعصب رد فعل شيعي: جنود محمد في باكستان [SMP] Sipah-e Mohammed Pakistan ⁽¹⁶⁾ الذي تأسس في عام 1994 واحتوى سجل نشاطه ضمن أمور أخرى اغتيال عدد كبير من السننيين.

هذه الأعمال العنيفة التي وصلت إلى ذروتها باسم الدين لا تعود فقط إلى السياق العام الإقليمي والدولي، ولو أن المن المالي والعسكري الذي هبط على الجهاد الأفغاني وضع فجأة تحت يد بعض الحركات المتطرفة مصادر داخل وأسلحة ثقيلة يسمح لها بالتحرك من أي شرعية قانونية. إنما هي أيضاً نتاج أزمة اجتماعية عميقة خاصة بباكستان وعلى وجه الخصوص بجنوب البنجاب ⁽¹⁷⁾، حيث يواجه أبناء الفلاحين السنة الفقراء داخل إطار من الانفجار السكاني المتأصل، أصحاب الأراضي، الشيعة في معظمهم، كما يواجهون بنيات حضرية في المدن يسيطر عليها أبناء المهجرين القادمين من الهند عام

1947. فيخالف الجماعة الإسلامية التي تزعمها وأسسها المودودي والتي ظلت في جوهرها حزباً نخبويّاً للطبقات المتوسطة المتدينة ولا قاعدة شعبية لها، كان الديوبانديون يجندون شباباً فقيراً بدون أمل له في الارتقاء الاجتماعي، يمثل لهم العنف القوة الرئيسة للتعبير عن الذات داخل مجتمع مازوم ومجرد من أي مساواة. كانت المدارس تتأى بـ «الطالبان» فيها عن هذه التوترات طوال فترة دراستهم؛ ولكن كان في إمكانها أيضاً أن تسوّغ لهم إمكاناتهم العنيفة الكامنة بأن تحولها إلى جهاد ضد كل من يعينه الأستاذ للطالب على أنه كافر، سواء كان جاراً من الشيعة أو جندياً هندياً أو أي شخص، حتى ولو كان سنياً، اعتبر غير مؤمن. علاوة على ذلك فإن الولاء اللاتنهائي الذي يكنه هؤلاء «الطالبان» لعلمائهم وطريقة تعليمهم لسنين طويلة فيما بينهم في ظروف اختلاط وتقارب شديدتين بدون أي اتصال مع العالم المحيط بهم تقريباً، يرددون نصوصاً تربيوا على تقييدها وعلى تطبيقها دون تفكير، زودهم بروح تضامنية تخفض الإرادة الفردية إلى أدنى درجات التعبير. في المدارس الأكثر تمسكاً بالعقائد يسهل تحويل أي تلميذ تربي في ظل هذا التكوين، إلى إنسان متعصب.

بعد حرب الخليج استفادت حركة الديوبانديين، وقد تشددت مواقفها، من تضافر ظرفين سمحا لها بمضاغفة قوة تأثيرها بشكل ضخم، وهو ما سمح لها بالإضافة إلى العنف في البنجاب وكشمير، بفتح الطريق أمام انتصار الطالبان في أفغانستان. في بادئ الأمر كان العالم الوهابي السعودي، قد تأثر كثيراً لفترة طويلة، بوقوف الجماعة الإسلامية الهكمتانية والحزب الإسلامي الأفغاني بقوة إلى جانب العراق، على الرغم من أن كليهما كان قد قبض بسخاء طوال عقد زمني كامل. الحزب الديوباندي أو جماعة علماء الإسلام (JUI) تظاهر أيضاً ضد الوجود العسكري «للكفار» في السعودية، إلا أنه أظهر تشدداً أقل بالنسبة للأسرة المالكة في الرياض.. علاوة على أن علماء الدين الديوبانديين كانوا ألد أعداء الـ «بير» أو المرشدين في الجماعات البارلوية المتجمعين في الحزب الديني الآخر (JUP): الذي دفن زعيمه الروحي بالقرب من بغداد، ولذا تصبّل بانتظام للحزب مساعدات عراقية. في أثناء الحرب كان أهم زعماء الحزب، وكان يعلن، في الاجتماعات العامة التي كانت تعقد من أجل تقديم الدعم للعراق،

عن «حبه» لصادم، يقيم مراكز للتطوع للحرب بجانب العراق ويدعى أنه جند مائة وعشرة آلاف متطوع³⁸. وبما أن الرياض لم تستطع أن تحرم نفسها من مركز لها داخل المجال الدينى الباكستانى بعد أن أصبحت حذرة للغاية من حليفها السابق: حزب الجماعة الإسلامية، اختارت أهون الشؤر وتحوّلت إلى جماعة علماء الإسلام IJI غير المرتبطة بالشبكة الدولية للإخوان المسلمين وتمتعت الشيعة والطرق الصوفية والعراق، كما وأن تشبده الدينى يماثل الأسلوب الوهابى فى الممارسات الدينية. فى أفغانستان أيضاً فقد الحزب الذى يتزعمه السيد حكمتيار، بالإضافة إلى مواقفه إلى جانب العراق، كثيراً من الأهمية بالمقارنة بالقائد ميعود ولم يعد يلقى قبول الرياض. وهكذا فتح الطريق أمام المساندة السعودية للتلاميذ الأفغان فى المدارس الديواندية الذين يطلق عليهم اسم الطالبان.

الطرف الآخر التى سيتمتع به حزب جماعة علماء الإسلام والطالبان وهو ما أدهش المراقبين الغربيين كثيراً، جاء من الحكومة الثانية لبناظير بوتو - التى كانت صور وجهها الجميل تحتل العديد من أغلفة المجلات النسائية - والتى بالرغم من ذلك، شجعت حركة سجنات النساء الأفغانيات - وراء شبكات النوافذ الصغيرة للتشاورى، أى النسخة المحلية للتشاور الإيرانى. الحسابات السياسية كانت أساس موقف حزب الشعب الباكستانى الذى تنتمى إليه السيدة بناظير بوتو، الذى سعى لكسر ائتلاف الأحزاب الدينية الثلاثة (الجماعة الإسلامية وجماعة علماء الإسلام وجماعة علماء باكستان) الذين ساندوا خصمها زعيم الجماعة الإسلامية والورىث الروحى للجنرال ضياء الحق: السيد/ نواز شريف. فبعد أن أفضيت عن السلطة تحت ضغط الجيش الذى ساعد على قيام تحالف يساند السيد/ شريف فى عام 1990، عادت السيدة بوتو منتصرة مرة أخرى فى انتخابات 1993، فقد عرفت كيف تبعّد معظم الديوانديين عن خصمها، كما منحت للجناح الذى أيدّها من حزب جماعة علماء الإسلام مراكز هامة فى السلطة؛ إذ أصبح زعيمه مولانا فضل الرحمن، رئيساً للجنة الشئون الخارجية فى البرلمان³⁹. فى الوقت ذاته كانت الفوضى فى أفغانستان تشغل بال الحكومة، تلك الفوضى التى ازدادت خطورة بعد سقوط كابول فى أبريل 1992،

فى أيدى ائتلاف هش بين قادة المجاهدين وبعض من كانوا يؤيدون السلطة الشيوعية. وهى لم تكن تنق كثيراً فى جهاز المخابرات العسكرية (ISI) الذى هو معقل الموالين لضياء الحق ونواز شريف والمؤيد لحزب حكمتيار. هذه هى الظروف التى أرسل فيها وزيرها للداخلية، اللواء بابار، فى مستهل شهر نوفمبر 1994 موكباً من الشاحنات عبر جنوب غرب أفغانستان إلى تركمانستان؛ وعندما استوقف أحد قادة المجاهدين هذا الموكب أملاً فى الحصول على فدية قبل الإفراج عنه، قام عدة آلاف من الطالبان الأفغان المسلمين بتعليقاً عالياً بتحريضه وكانوا قد وصلوا فى موعد مناسب من المدارس الموجودة فى المناطق الحدودية الباكستانية. ثم قاموا فى اليوم التالى بالاستيلاء على عاصمة الجنوب الأفغانى: قندهار. ثم سقطت كابول فى أيديهم فى سبتمبر 1996 ثم أجبروا، فى خريف 1998، غريمهم الوحيد، القائد مسعود، إلى الانسحاب داخل معقله فى وادى بانشير المتاخم لطاجيكستان وسيطروا من يومها على 85% من الأراضى الأفغانية.

تُعزى نجاحات الطالبان إلى تضافر عدة عوامل خارجية وداخلية، إلا أنها جميعاً لا تعكس سوى جانب جزئى من دينامية هذا النموذج الجديد للحركات الإسلامية الراديكالية التى ظهرت فى منتصف التسعينيات، وهى الناتجة عن تفكك الجهاد فى أفغانستان. لقد أطلت عليهم جنيات طبيبات لتقود أولى خطواتهم: فقد تمتعوا، بخلاف بناظير بوتو المتحالفة مع الزعيم الديوبندى مولانا فضل الرحمن، بمساندة الأغلبية العظمى من المؤسسة السياسية الباكستانية، حتى بعد أن عاد السيد/ نواز شريف إلى السلطة فى نوفمبر 1996. الواقع، بالنسبة لإسلام آباد، أن أفغانستان الواقعة تحت سيطرة الطالبان قدمت لها منذ البداية عدة أوراق رابحة. كما أن الحكومات التى تتوالى على السلطة فيها ولا تحظى سوى بفرص حياة قصيرة للغاية وفى إطار سياسى غير مستقر - لا تشغل بالها بحسابات سياسية طويلة المدى مما يجعل لها آثار سلبية. باكستان تعيش قبل كل شىء فى محيط مقيد جداً: التوترات المتكررة مع الهند، تتواتر معها اشتباكات حدودية ويواكبها « جهاد استنزافى » تقوم به مجموعات إسلامية شبه عسكرية فى كشمير، يؤججها التنافس النووى مع نيودلهى، وتكتمل

بتوتر عدائي تجاه إيران الشيعية المرتبط بوجود أقليات من الشيعة ذات حساسيات خاصة داخل شبه القارة الهندية. تثير هذه الحساسيات مخاوف موسكو بسبب ما تتعرض له الدول التي كانت عضواً في الاتحاد السوفيتي السابق (أوزبكستان وطاجيكستان وقرغيزستان) من زعزعة لاستقرارها على يد الحركات الإسلامية القادمة من الجنوب. إلا أن السيد/ رباني رئيس الحزب الأفغاني الرابطة الإسلامية المسيطر على الائتلاف الحاكم للمجاهدين في كابول فيما بين 1992 و1996، كان قد تقارب مع هذا المحور الهندي الإيراني الروسي، على حين لم ينجح ربيب أجهزة إسلام آباد السيد/ حكمتيار من فرض نفسه على الساحة. ومن جهة أخرى أدى انهيار الإمبراطورية السوفيتية إلى إعادة فتح الطرق التجارية القديمة المؤدية من وسط آسيا إلى البحار الدافئة وهي الطرق التي كانت موسكو قد سدتها منذ العهد القيصري. تمر المواد البترولية التي تنتجها تركمانستان²⁰ والتي تحتاجها باكستان بشدة لاقتارها لأى مورد للطاقة مع ارتفاع عدد سكانها ارتفاعاً كبيراً جداً، عبر أفغانستان، وذلك من الطريق ذاته الذي حرر فيه الطالبان قافلة الشاحنات التي كان الجنرال بابار قد أرسلها في نوفمبر 1994. لكي تكون هذه الطرق صالحة للاستخدام يتعين أن تكون البلاد واقعة تحت سلطة موحدة تضمن أمن المواصلات. منذ بداية حركة الجهاد كان البلد قد تفتت إلى عديد من المعازل يسيطر عليها قادة من المجاهدين كانوا يفرضون الإتاوات كما يحلو لهم على المسافرين وعلى البضائع. ومنذ نهاية 1994 بدا الطالبان تدريجياً في نظر المؤسسة السياسية الباكستانية في صورة القوة الوحيدة التي تستطيع توحيد الأراضي الأفغانية في علاقات وثيقة مع إسلام آباد. فبالإضافة إلى الأيديولوجيا الديوبندية التي جعلت منهم أعداءاً لا يمكن لإيران الشيعية والهند وروسيا «الكافرة» التعامل معهم، فإن الطالبان في أغلبهم من العرق الباشتوني المنتشر في المقاطعة الشمالية الغربية الباكستانية حول بيشاور. وهم الذين كانوا يسيطرون على سلك الضباط في الجيش والأجهزة الخاصة. أكد كل ما سبق الاعتقاد لدى إسلام آباد بأن سلطة طالبان ستكون مرتبطة بشدة بباكستان مما يسمح لها بالحصول على «العمق الاستراتيجي» الضروري لها في مواجهة أعدائها الثلاثة في المنطقة.

فبالإضافة إلى مظاهر التشجيع الخارجية للنجاحات التي حققتها الطالبان والذي تمثل في مساندة لوجيستية وعسكرية، فقد حظوا أيضاً بعوامل إيجابية داخلية إضافية، منها المال الذي سيطر على السكان الأفغان من الفوضى الشائعة ومن الفساد المنتشر والافتقار إلى الأمن. الافتقار إلى الأمن والأمان والفوضى الشاملة بلغ ذروته منذ أن أدى سقوط كابول في يد المجاهدين، في 1992 إلى الإسراع بتنصيب السلطة تماماً، على حين كان كل فصيل يقصف بالقنابل الأحياء التي تحتلها الفصائل الأخرى. أما في القطاع الباشتوني، على الأقل، استطاع الطالبان الظفر بعدة مناطق دون أن يضطروا إلى القتال: فقد سمعتهم شهرتهم بالنزاهة الأخلاقية، كما أن الأوساط الريفية لم تصدم من تصورهم الموهل في التشدد إزاء العلاقات الاجتماعية أو حجز النساء في البيوت لأنهم كانوا يتبعون قواعد مشابهة من الباشتون وإلى أي العادات القبلية. وفي المقابل كان عليهم أن يضاعفوا الجهد في حرب للاستيلاء على كابول (بعد أن فشلوا أول مرة على أبوابها قبل أن يظفروا بها نهائياً في سبتمبر 1996) وعلى المناطق ذات الأغلبية الشيعية في الغرب حيث اندفعوا إلى مجازر «دينية» معملين في «الكفار» تقتيلاً وخاصة في مزار شريف عام 1998، إلا أن ذلك هو أحد الآثار الضرورية لتفانيهم في التدبير الذي يجعلهم ينهضون للجهاد مضحين بحياتهم، ذاهبين للإستشهاد لتفتح أمامهم أبواب الجنة.

ما إن استولى الطالبان على العاصمة إلا وساد النظام واختفى الشعور بعدم الأمان، وسط تلال الركام الناجم عن المواجهات بين المجاهدين فيما بين 1992 و1996. مقابل ذلك طبق المصادرة الجدد تصورهم الديوباندي للوجود كما تعلموه في مدارسهم أو كتاتيبهم، لا على جماعة التلاميذ الموافقين وإنما فرضوه على المجتمع كله²⁴. الواقع أن هؤلاء الريفيين الذين يتحدثون اللغة الباشتونية كانوا ينظرون إلى سكان كابول وهم من المتحدثين باللغة الدارية ومن الممارسين لحياة المدن الحديثة منذ الخمسينيات، على أنهم مجموعة من الفاسقين المفسدين يتعين تأديبهم وتهذيبهم ليسود حكم الشريعة. منذ ذلك الحين والنساء يسرن مغطيات بـ«التشادري»، وبما أن العمل حرم عليهن فإن أعداداً كبيرة منهن، وخصوصاً اللاتي فقدن أزواجهن أو عائلتهن في المعارك، رحن يتسولن

فى الشوارع محظطات بمجاميع كبيرة من الأطفال²². الحشائش البرية أخذت تملأ وتغطى الساحات أمام الوزارات والمباني وكذلك الطرق المؤدية إليها، بعد أن أفرغت من موظفيها الذين أرسلوا إلى معسكرات إعادة التأهيل الدينى. الثقافة الديواندية حرّوت إزاء الشأن العام، لأن من تقاليد العمل على تنظيم المجتمع القائم على التطبيق المتشدد لتعاليم المذهب بصرف النظر عن الدولة. الدولة فى إدراكهم لابد وأن تكون كاقرة منذ الاستيلاء البريطانى على الهند فى عام 1857. فى كابول أفرغ الطالبان، بعد أن أصبحوا السادة، المؤسسات الأفغانسة من مضامينها وأحلوا مكانها وظائف ثلاث: الأخلاق والتجارة والحرب. أما الأخلاق، وهى لا تتعدى الفرض الحرفى لكافة المعايير الديواندية، فيقوم عليها «جهاز الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» (تترجم عادة إلى اللغة الإنجليزية بـ Vice/virtue Police)، وهو الاسم ذاته للجهاز الممثل له فى العربية السعودية المشكل من المطوعين²³ أصحاب الشهرة الكبيرة وهم من الشباب الملتصق القادمين من الطبقات الشعبية والمسلحين بالعصى الذين يراقبون أداء الصلوات فى مواعيدها وعلى ارتداء النسوة للحجاب وعلى مختلف أوجه السلوك الوهابى عامة. أما فى أفغانستان ففكرة المنكر الذى يتعين النهى عنه أوسع من ذلك، لأن الرجل أجرد اللحية أو مخفها يستوجب الجلد - كما أن أجهزة التلفزيون والفيديو والموسيقى اللادينية محرمة - فنحن هنا بصدد إعادة خلق المناخ العقلى للمدرسة. نقاط تفتيش الطالبان على الطرق العامة تزينها - مرفوعة على عصى طويلة - كاستات أجهزة التسجيل الصوتى التى صودرت من داخل السيارات. ولكن لم تحرم المهرجانات بكافة - إذ أبقى على تلك التى لها أثار تعليمية: ففي أيام الجمعة يمتلئ الأستاذ الرياضى (الذى شيده الاتحاد السوفيتى فى حينه للاحتفال بالأممية البروليتارية) بمناسبة جلد محتسى الخمور وبستر أطراف اللصوص وإعدام المجرمين على يد أفراد عائلات ضحاياهم الذين يستلمون مدفعاً رشاشاً بهذه المناسبة. فالدولة لا تقتص بنفسها من المخالفين وهو ما يعكس ضعف وجودها: فهى توكل التنفيذ للمجموعة الأخلاقسة للمؤمنين، بتشجيع من جماهير العامة القادمين من الأرياف منذ 1996 الذين احتلوا العاصمة وجعلوا أغلب سكانها من الباشتون على حساب أفراد الطبقات الوسطى المتعلمة باللغة الفارسية الذين لم يتمكنوا من الفرار.

الوظيفة الثانية الباقية داخل «الإمارة الإسلامية» هي التجارة. حظى الطالبان في بداية الأمر بالمساعدات المالية السعودية في الفترة التي كان يصل فيها الأمراء من شبه الجزيرة العربية في طائرات خاصة إلى قندهار في رحلات صيد تاركين قبل مغادرتهم هدايا من سياراتهم الضخمة المعدة للصيد، وهبات أخرى قيمة²⁴. منذ أن أصبح البلد كله تقريباً تحت السيطرة، تطورت التدفقات التجارية بكثافة بين آسيا الوسطى وباكستان، من تهريب للبضائع القادمة من ميناء دبي الحر، كما ازدهرت للغاية تجارة الهيرويين²⁵ في اتجاه الأسواق الأمريكية والروسية والأوروبية، بما سمح بفرض رسوم مرور مولت صناديق «طلبة العلوم الدينية» - الذين أصبحوا مستقلين مالياً عما كانوا يرعونهم من الأجانب، كما أضحووا قادرين على مواجهتهم²⁶. المحال في سوق كابول ذات الأجواء الجديرة بأزمان العصور الوسطى، يتقابل فيها في صمت زبائن وتجار ملتحين في لباسهم التقليدي. خفة وطأة الدولة سمحت للتجار وأصحاب وسائل النقل بالانتفاع والازدهار في ظل نظام لا يتقل كواهلهم لا بالضرائب ولا بالقوانين واللوائح.

أخيراً الحرب هي الوظيفة الثالثة لـ«الإمارة الإسلامية» وهي الوحيدة التي تتطلب وجود نوع من المركزية الجنيئية، وهي تدار من قندهار حيث يقيم أمير المؤمنين الملا عمر أخوند، الذي لم تقع عين «كافر» عليه قط. يجلس هذا المجاهد السابق الذي فقد إحدى عينيه في المعارك ضد السوفييت وسط هيئة العشوري التابعة له يقرر القيام بعمليات الهجوم للقضاء على مجموعات المتمردين، مطلقاً عن ردوده على الضغوط الأجنبية، مجدداً على وجه الخصوص الشروط التي تحكم تمتع أسامة بن لادن و«السلفيين الجهاديين» المحيطين به بحق اللجوء إلى أفغانستان على الرغم من المطالبات السعودية أو الأمريكية بهم.

إلا أن الممارسة المختزلة في تلك الوظائف الثلاثة لا تجعل من «الإمارة الإسلامية» دولة حقيقة؛ بل هي في واقع الأمر جماعة طبقاً للمعايير الديوباندية تم «تضخيمها» في حجم بلد يضار من القمع الأخلاقي في الداخل وال«جهاد» عند أطرافه ويحصل على موارده من الرسوم المفروضة على التدفقات التجارية

- غير القانونية بخاصة- التي تمر عبر أراضيه. وبهذا المعنى لا يمكن مقارنة أفغانستان طالبان، لا بـ إيران الجمهورية الإسلامية ولا بمودان حسن السترابي. يعتمد هذان البلدان الأخيران على إدارة متمرسة، ويديران الأسلحة الاستبدادية لمجتمعهما بعقلانية، وأصبحا فاعلين داخل إطار مجال المعاني الإسلامية وداخل النظام الدولي. في المقابل لا يوجد شيء من هذا القبيل عند الطالبان: فهم يعبرون عن أنفسهم وسط العالم من خلال دولة - وليست لهم علاقات دبلوماسية سوى مع راعيهم الباكستاني وشريكهم التجارى الأساسى، الإمارات العربية المتحدة، منذ أن قطعوا علاقاتهم مع صاحب نعمتهم السعودى. فهم غير آبهين بالمجال السياسى، الذى هو على العكس البغية الأساسية للحركات الإسلامية الخارجة من عباءة الإخوان المسلمين سواء كانت «معتدلة» أو «متطرفة/ راديكالية» التى تلح عليهم فكرة الاستيلاء على السلطة. لا توجد فى الأيديولوجيا الديوباندية مدينة فاضلة: الشيء الأخلاقى الوحيد هو الجماعة، التى هى مجموع المؤمنين متحدى الصفوف بواسطة كتلة الفتاوى التى تسمح لكل فرد منها بأن يعيش طبقاً للشريعة. غياب شرعية الدولة والبعد السياسى هو نفي لأى فكرة عن المواطنة والحرية التى تحل محلها فكرة الإيمان والطاعة.

يصعب تصور كيف ستطور أفغانستان طالبان. طالما أن «الجهاد» مستمر وطالما تتوالى دفعات الخريجين من طلبة المدارس فى الخروج إلى قتال وقتل «الكفار» فإن النظام يستطيع أن يبقى فى السلطة - مقابل هروب كافة العقول الحرة والكوادر الباقية فى البلاد. لعل أقرب مصير يمكن تخيله لمصيرهم هو ألبانيا أنور خوجا وكامبوديا بول بوت وإن كانا من سجل فكرى أيديولوجى متباين. الفرضية الأخرى هى أن يمتد الجهاد إلى خارج الأراضى الأفغانية. وهو ما دخل حيز التنفيذ بالفعل فى كشمير عن طريق الحركة المسلحة الديوباندية التى تأسست عام 1993 باسم حركة الاتصال واشتهرت تحت اسم حركة المجاهدين عام 1997 بعد أن صنفها وزارة الخارجية الأمريكية حركة إرهابية. فى هذه المنطقة أيضاً تتولى المؤسسة السياسية العسكرية الباكستانية تشجيع هذه المجموعات التى تجند أفرادها من الأوساط الشبابية الفقيرة فى البنجاب كما تسمح لها بمحاربة الهند بالوكالة. هذا المنطق قصير النظر الذى

يتم من خلال إسقاط التوترات الاجتماعية لأحدى المقاطعات غير المستقرة على عدو خارجي يحمل في طياته وفي المستقبل القريب تحديات للتوازنات الأساسية للمجتمع الباكستاني ذاته: ما هو مصير المجاهدين العائدين من كشمير؟ هل سيحولون في الاتجاه المعاكس للجهاد الذي قاموا به عبر الحدود في الخارج إلى جهاد داخلي، ويقلبون - بعدما تكفل العسكر الجهادي بالإرهاب الموجه ضد الشيعة الباكستانيين - ظهر المجن وينقلبون على الدولة - فاتحين الطريق إلى «طلبنة» باكستان؟ هذا هو ما يخشاه الكثير من متقفي هذا البلد.

ومع ذلك فإن نقل الأحزاب السياسية عامة يبقى ضعيفاً قى الانتخابات العامة حتى ولو إن حزب جماعة علماء الإسلام (JUI) وحزب جنود صحابة باكستان (ssp) قد حظوا بتحول الأصوات لصالحهم بعدما عقدوا تحالفاً يُعتبر من المفارقات مع حزب السيدة بوتو عام 1993²⁷. التحركات النشيطة لأكثر المجموعات تطرفاً، وهي التي تجند أعضائها من داخل الأوساط «المغتربة»، بدأ يبيث مشاعر القلق في نفوس الطبقات الوسطى المتدنية. وجدت هذه الأوساط في السيد/ نواز شريف زعيم حزب الرابطة الإسلامية ورئيس الوزراء (1999) بطلاً لها. ولكي يخوز إعجابها انطلق نواز شريف ينفذ مشروعاً يستهدف الأسلمة الكاملة للقوانين، يقوم بتنشيطه بصورة منتظمة، إلا أن الصعوبات التي يلاقها تطبيقه ومناهضة قطاع ضخم من رجال القضاء يجعله كأن لم يكن بصورة منتظمة أيضاً. ليس في إمكان الشبان القادمين من الأوساط الفقيرة وهم الذين يشكلون الأرضية التي يأتي منها تلاميذ المدارس الدينية والحركات الناشطة المرتبطة بها، أن يصبحوا فاعلين سياسيين ومستقلين ولا أن يعبروا عن مصالح اجتماعية محددة ولا أن يتمكنوا من الدخول في ائتلاف يستولى على السلطة مع المجموعات البورجوازية الإسلامية التي قد تستشعر أنها محرومة من الدخول في النظام. هذه الأوساط دخلت بالفعل وبشكل واسع في التوائر الحكومية ولا يبدو أنها متأثرة بأفكار ثورية: بل إنه يتم توجيه الشباب الفقير بموافقتها، وبواسطة شبكة المدارس الدينية، إلى الأحزاب الدينية وتنظيماتها المسلحة، نحو أهداف تجدها داخل عداوات مع «الكفار» الشيعة والمسيحيين والأحمديين والهند. ينتج عن ذلك تحويل العنف الاجتماعي بعيداً عنها وينهك

قواهم، دون أن تتأثر في نهاية الأمر هيراركيات السلطة - وذلك على الرغم من الصخب والعنف الملفت للنظر الذى يتسم به الإسلام السياسى الراديكالى فى باكستان. إلا أن الآثار السلبية للعنف المتوطن على صورة البلاد التى تعتبر من «الدول المارقة» فى الخارج، وضعت حداً لأسلوب حكم السيد/ نواز شريف الذى أقصاه رئيس أركان حربه الجنرال مشرف فى نهاية عام 1999 الذى لم يتردد فى أن يعلن أنه من مدرسة أتاتورك. وهو ما يشكل علامة على أن تطوراً حدث داخل فكر الدوائر العليا فى السلطة الباكستانية بالنسبة لممارسة التجاهل المتساهل *benign neglect* التى كانت تواجه بها الجهاد.

أدى انهيار الاتحاد السوفيتى الذى عجل هزيمة الجيش الأحمر فى أفغانستان إلى فتح جبهات محتملة جديدة أمام التيار الإسلامى الراديكالى وبخاصة أمام «الجهاديين السلفيين» المتمركزين فى بيشاور وكابول. ففى طاجيكستان المجاورة التى خرجت كواورها من النظام الشيوعى السابق وجدت أمامها معارضة مسلحة متمركزة فى الجنوب يودى التيار الإسلامى فيها دوراً لا يُستهان به²⁸. وفى جمهورية الشيشان القوقازية المتمتعة بالحكم الذاتى، الواقعة عند أطراف روسيا ولكن داخل حدودها، تحولت حركة المطالبة بالاستقلال التى يقودها جنرال سوفيتى سابق، اعتباراً من 1995، إلى اللهجة الجهادية تحت تأثير زعيم عسكري شاب، شامل باسايف، تسانده مجموعة من المحاربين «الإسلاميين المحترفين» قادمين من المعسكرات الواقعة عند الحدود الباكستانية الأفغانية بقيادة القائد ابن الخطاب، وهو «جهادى» قادم لتوّه من طاجيكستان بعد انتهاء الجهاد الأفغانى. إلا أن هذه المواجهات تجرى فى مناطق غير معروفة من العالم، وهى غير مولّية لتعبئة القأييد والحامسة، إذ تبقى شحناتها الرمزية محدودة وتضع المسألة الروسية فى نهاية عام 1999 عراقل أمام أى تدخل من جانب القوى العظمى.

الحرب فى البوسنة ورفض التهجين بـ « الجهاد »

تفتت يوغوسلافيا، التى كانت شيوعية، تحت تأثير الضغوط الوطنية بين مكوناتها المختلفة، أعاد إلى ذاكرة العالم وجود سكان سلافيين يدينون بالإسلام فى وسط أوروبا، وهم الخلفاء المنمبون للذين اعتنقوا هذا الدين إبان الإمبراطورية العثمانية عندما توسعت داخل البلقان فى القرن الرابع عشر¹. فى مارس 1992، فور إعلان البوسنة والهرسك استقلالها، وهى التى يعيش فيها معظم هؤلاء السكان مختلطين بالضرب والكروات²، وقع عدوان عسكرى من ميلشيات صربية على عاصمة البلد الجديد، سراييفو³. استمرت هذه الحرب لأكثر من ثلاث سنوات وتسببت فى سقوط نحو مائة وخمسين ألف قتيل وأجبرت نحو مليونين على الأقل من السكان على الانتقال الجبرى من موطنهم، أغلبهم كان بسبب «التطهير العرقى»⁴. شبت وسائل الإعلام الغربية فى كثير من الأحيان هذه الممارسات بفظائع الحرب العالمية الثانية - خاصة عندما نشرت أولى صور المعسكرات التى تراكم فيها الأسرى الضعفاء ويكاد يلتصق جلد أبدانهم بهياكلهم العظمية، وما إن تم الكشف عن وجود مقابر جماعية يبدو أن ضحاياها قد أبيتوا بواسطة مجازر يرجع منطقتها فى كثير من الأحيان إلى الرغبة فى إبادة شعب بأكمله⁵. فى عالم الإسلام، حيث اكتشف معظم الناس أيضاً وجود البوسنة، جاءت ردود الفعل فى أغلب الأحيان حماسية إزاء خبر مولد جديد لدولة مسلمة فى قلب أوروبا؛ قرأت أغلبها العدوان الصربى والتطهير العرقى بلغة دينية، إذ ترجم ذلك على أنه شكل من الحروب الصليبية ومحركة اقترفت لأسباب دينية، مما أدى إلى ظهور أشكال من التضامن الإسلامى المحدد مع أخوة لهم فى العقيدة اكتشفوا من جديد فى البلقان⁶؛ وإذ

بمجال المعاني الإسلامية الذي كان قد توسع بشكل رمزي وامتد إلى أوروبا الغربية عام 1989 بفتوى سلمان رشدي، والذي كان قد خرج متشقق الجدران من حرب الخليج عام 1991، وجد نفسه قد توسع فجأة من جديد في اتجاه الغرب، إلى أوروبا الوسطى هذه المرة وهو يتضمن سكاناً محليين، لا مهاجرين فقط. ولكن ما إن أعيد اكتشاف هذه الأرض المسلمة الجديدة إلا وبدأ أنها مهددة بالاختفاء بسبب المجازر التي اقترفها الصرب وسط الصمت المتواطئ للغرب صاحب حقوق الإنسان⁷. وأسرع المدافعون عن العراق بالتقيد بـ«المعايير المزدوجة» - التي فرضت الحصار على هذا البلد وتدنك أراضيه بالقنابل، وجعلت من صدام حسين شيطاناً ولكنها لا توقّع على صربيا سلوبودان ميلوسيفيتش سوى عقوبات طفيفة. وكانت الأقوال تتردد بأن دم المسلمين أقل قيمة من بترولهم. وأصبحت قضية التضامن مع البوسنة داخل معسكر دول العالم الإسلامي التي شاركت في عملية «عاصفة الصحراء» قضية واجبة. رأت فيها المعارضات الإسلامية مادة للمزايدة على السلطات، متهمة إياها بالشلل في موقف متواطئ مع الغرب، وبخيانة الأمة من جديد بعد الجريمة المتمثلة في طلب مساندة التحالف الدولي لسحق جيوش بغداد.

أصبحت البوسنة إذن، فيما بين 1992 و1995 موضوع رهان أساسي بالنسبة لمجال المعاني الإسلامية، بعد انتهاء الجهاد في أفغانستان مع سقوط كابول في أيدي المجاهدين في أبريل 1992 (وهو الشهر ذاته التي اندلعت فيه الأعمال العدائية في ساراييفو على أيدي الميليشيات الصربية) وإذابة الانتفاضة في عملية السلام الإسرائيلية - الفلسطينية. على عكس ما حدث في الحرب الأهلية الجزائرية - التي بدأت أيضاً عام 1992، ولكن كان يتواجه المسلمون فيها فيما بينهم، والتي كانت قراءة أمورها الفورية يصعب فهمها على الأمة⁸ - سمحت الحرب الأهلية التي أدمت البوسنة، بالتعبير عن استراتيجيات البلاد أو الحركات المعارضة المختلفة التي تسعى إلى الهيمنة على الإسلام. وكما حدث في العقد السابق، عادت الأقطاب المتنافسة ذاتها إلى الظهور: إيران والعريضة السعودية ومختلف التيارات داخل الحركات الإسلامية من الإخوان المسلمين إلى «السلفيين الجهاديين». إلا أن السياق العام لم يكن قط الذي عرفته أفغانستان. كانت إيران قد فقدت تحمّسها الثوري الذي كان يحض عليه آية الله الخميني

في زمانه؛ وفي الرياض كان الحكم الملكي قد خرج مدينواً بشدة بعد حرب الخليج ومتأثراً بالمعارضة الداخلية؛ أما الجهاد فقد كان شعاراً يتعين استخدامه بحرص داخل الأوساط الأوروبية حيث كان يثير ردود فعل عنيفة، وهو ما كانت الدعاية الصربية تسعد جداً به. أدت إذن القضية البوسنية في جوهرها إلى منافسة ضعيفة بين هاتين العاصمتين والأوساط المتحالفة معهما، وفي الأساس عبر رعايتهما لمنظمات إنسانية إسلامية، ظهرت فجأة في مجال كانت تحتكره المنظمات الخيرية غير الحكومية الغربية، وواجهتها بتصوراتها الخاصة للعمل الخيري، مغذية بذلك جدلاً يدور حول غايات ذلك النشاط. خرج بعض «الجهاديين» من بيشاور وبعض المجندين الجدد يقدر عددهم بنحو أربعة آلاف شخص على أكثر تقدير⁹ للحزب في البوسنة، ولكن دون أن يتوصلوا إلى تحويل الحرب إلى جهاد، ذلك لأن هذا التعبير، على عكس ما هو حدث في أفغانستان، لم يجد له صدى في أوساط السكان المسلمين المحليين. فهؤلاء كانوا يدرسون طبيعة الصراع القائم بينهم وجيرانهم الصرب والكروات بشروط مختلفة.

لم يكن الإسلام البوسني مع ذلك متباعداً عن التحولات الكبرى التي أثوت على هذه الديانة على مستوى الكوكب منذ نهاية الستينيات، على الرغم من رسوخ الأيديولوجيا الاشتراكية خلال نصف القرن الذي سادت فيه على يوغوسلافيا المارشال تيتو. ففي عام 1970 الذي توفي فيه جمال عبد الناصر والذي نشر الخوميني فيه كتابه في الحكومة الإسلامية، وكان يتداول سراً، ظهر في سراييفو، نص بعنوان إعلان إسلامي تتردد فيه بعض المواضيع المستوحاه من النص الذي نشره سيد قطب عام 1965، علامات على الطريق¹⁰. كان صاحب هذا النص، الحاج عزت بيغوفيتش، منتمياً لجماعة إسلامية متأثرة بالإخوان المسلمين المصريين اسمها ملادي موسلماتي («الشباب المسلم») التي تأسست عام 1941 وصفاها النظام التيتوي عام 1949؛ بعد أن اعتقل مرة أولى بسبب أفكاره في عام 1946، عاد إلى المعتقل في ربيع 1983 بعد قضية اتهم فيها ثلاثة عشر فرداً بـ«الأصولية الإسلامية» غداة الثورة الإيرانية. بعد سبعة أعوام، في مارس 1990، وإذ كانت يوغوسلافيا قد بدأت تتفكك، قام بتأسيس حزب العمل الديمقراطي (Stranka Demokratske Akcije: SDA) لأن الاسم الأصلي للحزب «المسلم اليوغسلافي» لم يلق قبول السلطات. في نوفمبر حصل

الحزب على كامل أصوات المسلمين في انتخابات الرئاسة الجماعية للجمهورية اليوغوسلافية للبوينة والهرسك على حين نجحت الأحزاب الوطنية الصربية والكرواتية داخل مجموعتيهما العرقيتين¹¹. أصبح السيد/ عزت بيجوفيتش الشاب المسلم السابق أول رئيس منتخب بصورة ديمقراطية لبلد سكانه (مثلهم مثل الصرب والكروات) في كتلتهم السائدة من العلمانيين¹². فقد عرف كيف يستميل أصواتهم بأن وضع حزبه في قلب هوية وطنية التعبير عنها يتم عن طريق الانتماء الديني داخل سياق تأججت فيه الوطنية¹³ فوق كافة أراضي يوغوسلافيا التي كانت في طريقها إلى التحلل.

وعلى الرغم من ذلك فإن التوافق الانتخابي بين رسالة أحد الأحزاب الإسلامية القديمة (ولكنه حزب أقلية صغيرة للغاية)، مع سكان قليلي التأثير بتلك الأيديولوجيا الدينية - حتى وإن كانوا في حالة ضياع بسبب انهيار الاتحاد اليوغوسلافي والحرب - لم يدفع هذا التوافق قادة حزب العمل الديمقراطي إلى إعلان قيام دولة إسلامية ولا على تطبيق الشريعة، محبطين بذلك آمال اللوبة الجهاد التي جاءت تسقط على سرايفو تخيلاتها عن كابول جديدة. الولايات المتحدة، وبقدر أقل أوروبا الغربية، هي التي وضعت للمواجهات حداً، عن طريق اتفاقيات دايتون التي عيّنت في نوفمبر ووقع عليها في باريس في ديسمبر 1995؛ كان ثمن ذلك هو دخول البوسنة في المجال الأوروبي مؤدياً بذلك إلى تنحية مجال المعاني الإسلامية عن مستقبلها والخروج الجبري بالقوة منها لـ«المتطوعين» القادمين من بشاور والقاهرة وطهران.

فشل عملية التهجين هذه يعتبر إحدى أهم الإشارات المحسوسة لظاهرتين ميزتا التسعينيات. أولاً، التباعد التدريجي لممثلي عالم الإسلاميين المتطرفين عن السكان المسلمين بعد أن فقدت هذه اليوتوبيا جاذبيتها بالنسبة لهم. والظاهرة الأخرى هي ظاهرة قيام نموذج لمجتمع ديمقراطي وسط هؤلاء السكان ذاتهم، يتخطى النموذج الإسلامي ويقترح عليهم قراءة للتراث الثقافي يسمح لهم بالاندماج تماماً داخل الحداثة دون أن يتكروا في الوقت ذاته لهويتهم، وذلك بعد حرب قامت على الأعمال المروعة التي اقترفت باسم تصور للهوية منغلقة واستبعادى للآخر.

لكي تستطيع تفسير هاتين الظاهرتين، يتعين أولاً وضعهما في إطار بناء الهوية المسلمة في البوسنة والهرسك منذ أن وجدت نفسها موضع تساؤل بسبب الانتصارات العسكرية للإمبراطورية النمسا والمجر التي احتلت هذه المقاطعة على حساب الإمبراطورية العثمانية في عام 1878 في أعقاب مؤتمر برلين. في البوسنة كان السلافيون الذين اعتنقوا الإسلام يشكلون أقلية مُسيطرَة وكانت النخب في منحنها وأصحاب الأراضي يستمدون سلطانهم ووضعهم الاجتماعي من علاقاتهم باستتبول. أفقدهم الاحتلال النمساوي/ المجرى هذا التفوق وأذابهم في مجموعة من السكان كان الكروات الكاثوليك فيها هم المفضلين من فيينا، وذلك حتى الحرب العالمية الأولى، ثم أصبح الصرب الأرثوذكس الذين حكموا مملكة يوغوسلافيا المستقلة من 1918 حتى 1941، هم المهيمنين سياسياً. يتشابه هذا الوضع مع مسلمي الهند الذين وجدوا أنفسهم يمثلون - بعد الانتصار البريطاني عام 1857 على آخر سلاطين المغول في دلهي - أقلية داخل دولة لم يعد فيها مجال لتطبيق الشريعة، وواجهوا، كما سبق أن رأينا، مسألة الهوية الدينية والسياسية. على عكس الهند، حيث كانت الهجرة إلى أرض الإسلام فيها عملية بعيدة وصعبة التحقيق، فإن النخبة المسلمة في البلقان وهي الأكثر ارتباطاً بالباب العالي، هاجرت إلى استتبول حيث كانت الجالية ذات الأصول البوسنية ممثلة تمثيلاً جيداً حول سرائي الحكيم. كما لم يكن هناك مكافئاً للحركة الديوبندية التي شيدت حاجزاً دينياً حول تقنين الممارسات الدينية في الاتجاه الأكثر تشدداً للمعاني. وفي المقابل تجرد المجتمع البوسني، كما حدث في الهند، في مجتمعات تحددها انتماءاتها الدينية وكان زعماءها يتولون تمثيلها لدى دولة آل هابسبورج. عندما أجرت سلطات الاحتلال الانتخابات عام 1910 في البوسنة وفي عام 1911 في الهند جرت الأمور بنفس الطريقة في الحاليتين، أي بأسلوب إقطاعي وديني: كان النخبون وقد تحدوا بهويتهم الدينية، ينتخبون الأعيان الذين يمثلون جماعتهم الدينية (مسلمة أو صربية أو كرواتية أو يهودية في الحالة الأولى، والهندوكية أو المسلمة في الأخرى). فيما بين 1918 و1941 واجهت هوية السكان المسلمين تحدياً داخل الدولة المسماة في الأصل مملكة الصرب والكروات والسلوفينيين. إذ كانت تلك المجموعة السكانية تريد أن تصبح، مثل الأخريات التي كانت لها أراض يتمتع

سكانها بالتناقص، كان عليها أن تتحول إلى أمة. فلما كانت هذه المجموعة السكانية تعيش في جوهرها بين المناطق ذات الأغلبية الكرواتية في الغرب، والأغلبية الصربية في الشرق، فقد وجد المسلمون أنفسهم محصورين بين فكى كماشة، أى بين الذين يعتبرونهم «كرواتاً متأسلمين» أو «صرباً متأسلمين»، بينما فقدت البوسنة والهرسك استقلالها الذاتى داخل أراضيها وتم تقسيمها إلى أربع مقاطعات (بانوفيناس) عام 1929. فى هذا السياق الذى قابل فيه الانتماء الدينى صعوبات متزايدة فى ترجمة ذاته فى مجموعة سياسية راح حزب «المنظمة الإسلامية اليوغوسلافية» (Jugoslovenska Muslimanska Organizacija) (JMO)، تأسس فى 1919، يتهاوى؛ وبدأت تتطور صور أخرى من البنيات الخاصة بالهوية. فبخلاف الحزب الشيوعى الذى أخذ يتغلغل أيضاً عند الصرب والكروات بدأ يظهر تيار إسلامى سياسى. كان يتعين على الانتماء الدينى بالنسبة له أن يكون نضالياً لإعادة أمة المؤمنين إلى عظمتها على المستوى الكونى. الواقع أن علماء الدين البوسنيين اهتزوا أكثر من زملائهم العرب بإلغاء الخلافة العثمانية بقرار من أتاتورك عام 1924 لأن الخلافة كانت تمثل بالنسبة لهم المرجعية الأعلى وكان *reis ül ülema* («رئيس العلماء») الذى يمارس سلطانه الدينى الأعلى. يُعين بموافقة السلطة الدينية فى استنبول. حول جيل الشباب المتدين نظره شطر الحركات الإسلامية التى بدأت تظهر فى القاهرة فى نهاية العشرينيات، وأسسوا فى عام 1936 جمعية "al-Hidaje" (الهداية) وفى مارس 1941 «شباب المسلمين»¹⁵. هذه الأخيرة، التى كانت تجند شباب المدارس، جعلت من الإسلام فى صورته السلفية والمتطهرة مثل الإخوان المسلمين فى مصر، أسلوب تنظيم المجتمع وهو ما جعل هذه الأيديولوجيا تصطدم بالشيوعية والفاشية التى كانت تنتشر فى تلك الأوساط.

أدى الغزو النازى الذى أعقب بشهر واحد تأسيس «شباب المسلمين»، إلى انضمام بعض نشطائهم إلى لواء الـ SS "الخنجر" النازى، الذى علا شأنه بين المسلمين البوسنيين بواسطة مفتى القدس أمين الحسينى، ضيف الرايخ الثالث¹⁶. نجحت فيما بعد حركة الانتصار، بزعامة تيتو أمين عام الحزب الشيوعى، فى تجنيد عدد لا بأس به من الشبان من السكان مسلمين مقدما لهم بديلا من انضمامهم للمليشيات الأوستاشية (كروات مؤيدين للنازية) والتشيتيكية (من

الصرب) - وكانت هاتان الأخيرتان تقومان بمذابح في المناطق التي تسيطر عليها¹⁷. قام النظام الشيوعي بعد التحرير بتصفية جمعية الهداية بعد أن تورطت مع قوات الاحتلال، كما أُدين بعد ذلك في عام 1949 المسلمون الشبان، وتم الحكم بالإعدام على أربع من زعمائهم.

من المفارقة أن تكون يوغوسلافيا الشيوعية بزعامه تيتو هي التي وضعت أسس تأكيد الهوية الوطنية المسلمة التي نجح حزب العمل الديمقراطي SDA في استخدامها لصالحه. بعد نحو خمسة عشر عاماً، كانت الدولة فيها تشجع وجود مركزية سياسية وثقافية تستهدف إذابة كافة مكونات البلد في هوية يوغوسلافية وشيوعية موحدة، حدث انفراج في الستينيات. فقد شهِت تلك الفترة تأكيداً على كونفيدرالية الدولة، وسمحت بالتعبير عن الآراء المتعارضة، داخل بعض الحدود بطبيعة الحال، ولكنها كانت غريبة اللهجة بالنسبة للرقابة المتشددة للغاية داخل الكتلة الشرقية. على عكس الجمهوريات المكونة للاتحاد الفيدرالي اليوغوسلافي التي تمثل كل منها «أمة» (يسكنها صرب أو كروات أو سلوفينيون أو مقدونيون ...) لم تشكل البوسنة والهرسك «أمة بوسنية»، ولكن تجمع فيها صرب وكروات و«غير محددى الهوية» - إلى أن أظهر إحصاء عام 1961 التسمية المحددة لـ «المسلمين» مأخوذة بالمعنى العرقي. فشكّلوا «جنسية» جديدة اعتباراً من 1968. كان المسلمون مع (التأكيد بألف ولام التعريف) هم سكان يتكلمون اللغة الصربو/ كرواتية، ويدينون بالإسلام؛ على حين كان المسلمون (بالمعنى العام «musulmans» m) هم مجموع الذين يؤمنون بالإسلام مهما كانت جنسيتهم (المسلمون بألف ولام التعريف مع الألبان في كوسوفو على سبيل المثال). هذا التأكيد المدني للهوية الوطنية القائم على الانتماء الديني يذكّرنا بطريقة تعريف المسلمين أو اليهود لدى إنشاء باكستان عام 1947 أو إسرائيل عام 1948. حدث ذلك في الوقت الذي صار فيه «المسلمون» (M) يمثلون غالبية السكان في جمهورية البوسنة، وصار أهل النخبة منهم يرتدون داخل ساحة الجهاز السياسي وفي المجال الاقتصادي، ويدفع بهم تيتو إلى الأمام لكي يُنشط استراتيجيّة يوغوسلافيا الدولية على رأس حركة عدم الانحياز الذي كانت تضم العديد من البلاد المسلمة مثل مصر وإندونيسيا.

كان المسلمون الأمة اليوغوسلافية الوحيدة التي لم تكن لها أرض خاصة بها، علماً بأن العلمنة كانت تنتشر بينهم بالسرعة بذاتها التي كانت تتطور فيها بين الجنسيات الأخرى، إلا أنهم لم يجدوا مؤسسة مستقلة ذاتياً خاصة بهم سوى في الحقل الديني: ذلك لأن المؤسسات السياسية والاقتصادية والثقافية الموجودة في إطار جمهورية البوسنة والهرسك كانت جميعها متعددة الجنسيات، يخلط فيها المسلمون مع الصرب والكروات. أما المجتمع الإسلامي (*Islamska Zajednica*) وهو كيان يديره علماء دين ومتحدث ديني معتمد لدى السلطة كان مسؤولاً عن إدارة المساجد والمدارس الدينية في سراييفو، فقد كان يجتهد في إعادة أفضل محتوى ديني ممكن للجنسية «المسلمة» (M). وتعيد هذه العملية إلى الذاكرة نشاط حزب العلماء والجماعة الإسلامية خلال العقود الأولى من عمر باكستان، إلا أنه كان يكتسى هنا أهمية أقل. تشجع الجماعة الطائفية أيضاً إعادة التأكيد على التيار الإسلامي الذي تم قمعه في نهاية الأربعينيات: يكشف الإعلان الإسلامي الذي حرره في 1970 الحاج عزت بيجوفيتش «كيرنامج أسلمة المسلمين والأمم المسلمة» على أن كاتبه متقبل للأفكار الجديدة التي ظهرت في باقي أنحاء العالم حول المفكرين الإسلاميين¹⁸. وهي الأفكار التي راحت تجتذب طلبة وتلاميذ المدارس الدينية وأغلبهم قادمين من أوساط ريفية ولا ينتمون للنخب «المسلمة» (M) في سراييفو المنفتحين من عملية التحديث الذي يقوم بها النظام. هكذا ظهر جيل من المثقفين الإسلاميين اعتباراً من السبعينيات، له سمات مشتركة مع أمثاله في باقي أنحاء الأمة الإسلامية في تلك الحقبة: يأخذون المرجعيات ذاتها لدى المفكرين المنتمين إلى الإخوان المسلمين، وهم من الأصول الاجتماعية ذاتها التي أتى منها سكان المدن الجدد، وذلك في الوقت الذي عرف فيه السكان «المسلمون» في البوسنة توسعاً ديموگرافياً. لكن لم يكن هناك، بخلاف هذه النخبة المثقفة الإسلامية، مجموعات اجتماعية تستطيع أن تتوحد قيادتها لكي تنشئ حركة يمكن مقارنتها بالتى عرفتها في حينه مصر وباكستان أو ماليزيا. لم تكن هناك بورجوازية متدبنة ولا شباب حضوى فقير يمكنه أن يتجمع داخل هذه الجمهورية البوسنية التي كانت لا تزال اشتراكية. ظل إسلاميو البوسنة، فيما بين 1970 و1990 يشكلون تياراً فكرياً يرتبط أعضاؤه بعلاقات قديمة وطدها ما مروا به من أحداث مشتركة ولكنهم لا

يمثلون حركة اجتماعية. أهم محنة مرت عليهم كانت القضية التي رفعت على ثلاثة عشر منهم في ربيع 1983 في فترة أثار فيها انتصار الثورة الإيرانية (فبراير 1979) بعض المخاوف، وفي الوقت الذي أدت فيه وفاة نيتو (مايو 1980) إلى سقوط حجر الزاوية الذي يقوم عليه النظام اليوغوسلافي وفتح الطريق أمام التناقض بين الجنسيات الذي سيؤدي إلى انفجار البلد. أدت تلك القضية، التي حكم فيها على الحاج عزت بيجوفيتش وأقرانه الأساسيين بالسجن لعدة سنوات بتهمة «الأصولية»، إلى إضعاف ذلك التيار ومنع توسعه إلى ما هو أبعد من الدوائر الطلابية، ولكنها أضفت بلا شك بشرعية أكيدة على ذلك التيار عندما هبت نخب جديدة في نهاية العقد قادرة على تجسيد الوطنية «المسلمة (M)» وسط أجواء القلق السائدة التي تلتها مأسى الحرب.

الذين أسسوا حزب العمل الديمقراطي SDA في مارس 1990 هم من قدامى الناشطين الذين حكم عليهم عام 1983، تجمع حولهم بعض شباب الأئمة ومتقنون إسلاميون قادمون ذوى تعليم علماني وبعض الشخصيات من رجال التجارة أو الإعلام. إلا أن هذا الحزب النابع من أوساط متقنة إفتقر إلى قواعد له وسط السكان، تمكنه من فرض وجوده داخل الفراغ الدستوري والمؤسسي والقلق السياسي الذي استبد بمجتمع أخذ يفقد بسرعة كبيرة أهم المرجعيات التي أنشئ عليها منذ عام 1945. قدم الحزب نفسه على أنه أفضل من يمثل المسلمين الذين يخشون أن يدفعوا ثمن المواجهات بين الصرب والكروات، الذين أصروا على إعلان دولة مستقلة لكل منهم وحاولوا تسيخ أراضي البوسنة. خلال الشهور الثمانية التي فصلت ما بين تأسيس حزب العمل الديمقراطي وانتخاب السيد/ عزت بيجوفيتش رئيساً لجمهورية البوسنة، أصبح الحزب حزباً جماهيرياً بفضل المساندة التي جاءت من شخصيات مرتبطة برابطة الشيوعيين وأشهرهم فكرت أبديتش، مدير مجموعة شركات لتجارة المواد الزراعية، كان متورطاً في فضيحة مالية كبيرة عام 1987 ولا علاقة له بالتيار الإسلامي. جاء انتصار الحزب في انتخابات نوفمبر 1990 أقوى في المناطق الريفية والمدن المتوسطة عن ساراييفو حيث كانت الشرائح الحضرية أكثر تقبلاً لبرنامج أحزاب «المواطنين» المناهضة للقوميات سواء كانت مسلمة أو صربية أو كرواتية. غير أن الأحزاب الوطنية الثلاث التي خرجت في المجموع منتصرة (وهي

حزب العمل الديمقراطي SDA والحزب الوطني الصربي SDS والحزب الوطني الكرواتي (HDS) هي التي وزعت السلطة فيما بينها داخل ائتلاف ظرفي حيث دخل المكونان الأخيران في ديناميكية طاردة مركزية دفعتهما في اتجاه صربيا وكرواتيا¹⁹.

ولذلك فعندما قامت الحرب فوق الأراضي البوسنية في أبريل 1992، في الشهر التالي لإعلان الاستقلال الذي رفضه النواب الصرب أعضاء الحزب الوطني الصربي SDS وغداة اعتراف الجماعة الأوروبية بهذا الاستقلال، كانت «قراءة» الموقف من وجهة نظر «مسلمة» مشوشة بدرجة كبيرة. لأن المسلمين الذين هاجمت الميليشيات الصربية قراهم كانوا يتعرفون على أنفسهم بتلك الهوية أي بالمعنى الوطني للكلمة، في الوقت الذي كانت ممارستهم لطقوس ديانتهم ضعيفة جداً. ومع ذلك فقد كان الحزب الذي يمثلهم والذي أعطت له أغلبيتهم أصواتها، حزب العمل الديمقراطي SDA، نابعا من التيار الديني وكان مفكره الأول هو عزت بيجوفيتش. إلا أن فكر هذا الأخير كان قد تطور منذ أن كتب كتاب إعلان إسلامي عام 1970. وابتعد كتابه الإسلام بين الشرق والغرب الصادر في عام 1988 وكتاباتة الأخرى التي تلتته عن الموضوعات الأكثر راديكالية التي تناولتها كتاباته الشبانية. ترك تطلعه لإقامة الدولة الإسلامية المجال للمطالبة بالديموقراطية، وهو موضوع مقبول وقادر على اجتذاب الطبقات الوسطى العلمانية في المدن التي تشكل أغلب كوادر ومتقني ساراييفو وهي كانت متشككة إزاء حزب ظلت جذوره تثير الريبة لديها. ومع تطور أحداث الحرب زادت احتياجات الحزب لتلك الشرائح الاجتماعية والثقافية وإمكاناتها التقنية والتنظيمية والعسكرية؛ وهي تمثل أيضاً شخصيات تخاطب مفضلة لدى الحكومات والمتقنين الغربيين، ويمثلون أيضاً ركانز ثمينة تنقل للرأي العام صورة لساراييفو «عاصمة ثقافية لأوروبا» وتشد يد بانفتاحها الفكري وتسامحها في مقابل بربرية الميليشيات الصربية التي انشغلت بعمليات التطهير العرقي. ففي أكتوبر 1993، شاركت أحزاب «المواطنة» في الحكم وتم تعيين السيد/ حارس سيلانزيتش رئيساً للوزراء. بعد خروجه من الحكومة في يناير 1996 أصبح أحد أبرز شخصيات «الديموقراطيين المسلمين» المنتقدين للدولة/الحزب (حزب SDA).

وضعت الحرب تعريف الهوية المعسلة للبوسنة في المحك بين التصورات الإسلامية لقطاع من النخب الموجودة في السلطة والتصور المدنى الذى تراه أغلبية المجتمع. أما الذين كانوا يقومون بأعمال التطهير العرقى وفظائعهم فلم يتسائلوا إن كانت ضحاياهم من المؤمنين أو من العلمانيين²⁰. أدت عمليات الاضطهاد تلك، وخاصة لدى بعض الأفراد الذين فقدوا بترحيلهم كل شىء، إلى تأجج للهوية الدينية يماثل نموذج التيار الإسلامى الناشط: وتبلور ذلك فى إنشاء بعض «الألوية الإسلامية»، داخل الجيش البوسنى، جمعت هؤلاء المرحلين الذين تشددوا فى تطبيق المنوعات والتعاليم الدينية. ظلت تلك الظاهرة فى حدود الأقلية على الرغم من التشجيع الذى قدمه لها بعض شخصيات حزب العمل الديموقراطى ومختلف الجمعيات الخيرية الإسلامية الأجنبية ومجموعات «الجهاديين» الذين تدربوا فى بيشاور.

فى الواقع الملموس أخذ «التضامن الإسلامى» مع البوسنة على حين غشوة - وإن كان قد أسال حبراً غزيراً فى العالم الإسلامى وكان مسوغاً لظهور فيض من إعلان المبادئ، فقد كان الموقف يصعب فيه تطبيق وسائل التدخل المعهودة ويقع تحت ضغوط دولية أكثر تعقيداً من التضامن مع فلسطين أو أفغانستان²¹. فيما عدا إيران، كانت الدول والمنظمات التى تود التعبير عن ذلك التضامن لا تمتلك سوى ركانز وعلاقات قليلة مع المجتمع البوسنى، إذ كان طابعه الأوروبى جديداً ومحيراً لمثل تلك العملية.

وجدت منظمة المؤتمر الإسلامى نفسها، وهى الساحة المناسبة لاتخاذ مثل تلك المبادرة التى يمارس فيها النفوذ السعودى وجوده بصورة مهيمنة، وقد تنازعتها ثلاث أنواع من الضغوط: النشاط الإيرانى ومزايدات الحركات الإسلامية المعارضة والمبادرات غير المسيطر عليها من «السلفيين الجهاديين» الذين رأوا فى البوسنة جبهة جديدة للحرب المقدسة.

كانت إيران قد نسجت شبكة علاقات قديمة مع مؤسسى حزب العمل الديموقراطى، وكان ثلاثة من المتهمين فى قضية 1983 قد ألقى القبض عليهم لدى عودتهم من أحد المؤتمرات الداعية للوحدة بين الشيعة والسنة فى طهران والتي كان ينظمها النظام الخومينى كل عام ليواجه بها العراق وصدام حسين.

كما أن الثورة الإيرانية بطابعها الحديث والمناهض للتقليد بدت أكثر جانبيه بالنسبة للمؤسسة الإسلامية الأوروبية لحزب العمل الديمقراطي، عن التوجه المحافظ للوهابيين بترسيباته الباقية من العصور الوسطى، وبتشدده في العقيدة وأيضاً كافة السمات «المتنيسية» التي ندد بها كتاب الإعلان الإسلامي منذ 1970. في عام 1992، نشطت طهران كثيراً أثناء عقد المؤتمرين غير العاديين لمنظمة المؤتمر الإسلامي عن البوسنة اللذين عقدا في اسطنبول في يونيو وفي جدة في ديسمبر. المؤتمر الثاني الذي شارك فيه السيد/ عزت بيجوفيتش، وعمل على الحصول على رفع الحظر على الأسلحة المفروض على البوسنة من مجلس الأمن التابع لمنظمة الأمم المتحدة²²، على أساس أن لدى الصرب ترسانات الجيش اليوغوسلافي السابق - انتهى على الرغم من ذلك باتخاذ قرارات، وهي إن كانت تعبر عن تضامن المنظمة مع ساراييفو، لم تخالف قرارات الأمم المتحدة في هذا الشأن. كان من الصعب تمليح اليوسنيين كما حدث للأفغان بسبب وجود رادارات حلف الأطلنطي. ومع ذلك نجحت إيران في الالتفاف حول القرار ابتداءً من ربيع 1992 إذ كانت الأسلحة تمر عبر تركيا ومطار زغرب وكانت تسلم إلى المناطق البوسنية بعد أن تأخذ القوات الكرواتية ثلثها لنفسها²³. تمتعت هذه العملية، في مرحلة أولى، بغض الطرف من جانب الحكومة الأمريكية، عملاً بمبدأ التجاهل المتساهل، إذ كانت تراها وسيلة لإعادة التوازن للقوى داخل يوغوسلافيا القديمة لصالح الفيدرالية الكرواتية-المسلمة. وعلى الرغم من كشف هذه العملية بعد المصادرة العلنية لعدة أطنان من الأسلحة داخل طائرة إيرانية في مطار زغرب في أبريل 1994 وهو ما أدى بعد ذلك إلى فتح تحقيق حولها في الكونجرس الأمريكي²⁴، فهي لم تتوقف إلا بعد توقيع اتفاقيات دايتون في ديسمبر 1995. اضطر بعدها المستشارون والمعلمون العسكريون الإيرانيون (وصل عددهم إلى عدة مئات طبقاً لبعض التقديرات الموثوق فيها) التابعون للواء حرس الثورة أو الباسمدران إلى المفادرة تحت الضغوط الأمريكية. بالتوازي مع تلك المعونة العسكرية مارست الجمهورية الإسلامية داخل البوسنة نشاطات أيديولوجية، تناقلتها بعض شخصيات حزب النشاط الديمقراطي SDA ونشاطات خيرية عن طريق جمعية الهلال الأحمر الإيراني. على عكس الشبكات الوهابية عرفت الجمهورية الإسلامية كيف تعطي

صورة للفاعلية الإيرانية كان البعد الإنساني فيها موازياً في أهميته للتضامن الإسلامي: عند انتهاء الصراع أوضح أحد الاستفتاءات أن 86% من المسلمين البوسنيين لديهم «رأى إيجابى»²⁵ بالنسبة لإيران معلناً بذلك نجاح تلك الاستراتيجية - وكان ذلك بمثابة مسبب إضافي آخر للقلق الولايات المتحدة التي فعلت كل شيء لإفشالها²⁶ ولكنه تسبب أيضاً في إقلاق منافسى طهران داخل المجال الدولي للمعاني الإسلامية.

في مواجهة هذا التمثل النسبي لمنظمة المؤتمر الإسلامي وقادة الدول السنية، جعلت المعارضة الإسلامية داخل كل بلد من هذه البلاد من مساندة البوسنيين وسيلة تحارب بها لتستطيع النيل عن طريقها من الشرعية الدينية للحكومات التي كانت تتدد بسلبيتها. ففي مصر طالب الإخوان المسلمون، اعتباراً من 1992، بالجهاد ضد الصرب كما حدث في أفغانستان. كان من المُلح، بالنسبة للسلطة ولكافة الدوائر التي كانت تربط «العرب الأفغان» العائدين إلى الوطن بالإرهاب الذي أخذ ينشط حينذاك في وادي النيل، كان من اللازم تقادى حدوث اضطرابات جديدة يصعب السيطرة عليها حول هذا الموضوع. عملت الدولة عندئذ على السيطرة على التضامن مع البوسنة، واحتفظت به داخل إطار إنساني وطبي دون أي شيء آخر، وقمعت أي محاولة للتطوع في جهاد مسلح.²⁷

في العربية السعودية حيث كانت الشرعية الإسلامية للعائلة المالكة أصبحت موضع تشكيك المنشقين في الداخل بعد حرب الخليج وحيث كان يخشى من مبادرات أسامة بن لادن والمنافسة الإيرانية أيضاً، أصبحت السلطة والهيئات الدينية الدائرة في فلكها دعاة لتسليح البوسنة، بل وجهاد مسلح، إلا أنها كانت تخشى من وقوعه تحت سيطرة مجموعات مناهضة للرياض كما حدث للتو في أفغانستان. هكذا كانت المساعدات الإنسانية والمادية هي التي أدت الدور الأول، بين مبادرات دبلوماسية ظلت دون أثر يذكر وجهاد يفضل التعبير عنه بواسطة القلم عن السيف. كانت المساعدات تمر عبر جناح خاص للرابطة الإسلامية العالمية وصندوق خالص يديره الأمير سلمان، محافظ الرياض، الذي أدار صندوقاً مشابهاً خاصاً بأفغانستان. اعتباراً من 1992 وصلت إلى البوسنة²⁸ مساعدات سعودية عامة وخاصة في حدود 150 مليون دولار. بالإضافة إلى

المنظمات الإنسانية الإسلامية المتمركزة في أهم بلاد شبه الجزيرة العربية وفي ماليزيا، تسبب الصراع في دخول عدة جمعيات خيرية إلى الساحة تجمع الأموال من السكان المسلمين في أوروبا الغربية (وعلى وجه الخصوص في المملكة المتحدة حيث استفادت من شعبية يوسف إسلام - وهو مغنى أغاني البوب " كات ستيفنز" الذي اعتنق الإسلام- وكان يدير إحدى الجمعيات الخيرية الأكثر نشاطاً *Muslim aid*). سمحت قضية المسلمين البوسنيين بالقيام بحركة تضامن داخل الأوساط الإسلامية الأوروبية كسرت استئثار المنظمات الغربية والمسيحية أو غير الدينية بهذا النشاط الإنساني، التي وصفت بأن ما يحركها هي روح التبشير. كانت أيضاً فرصة للتدخل في مجال معنوي بامتياز، أصبح عبر الثمانينيات من الرهانات السياسية الهامة في العلاقات الدولية وكان فرصة أيضاً لتجميع مسلمي أوروبا، بصفتهم تلك، ومشجعاً على ترابطهم الطائفي. كما أن التخصص الإسلامي في تلك القضية الإنسانية عمل على تفادي حدوث إذابة لتبرعاتهم داخل جمعيات خيرية ذات نزعة عالمية. الهوية الأوروبية المشتركة لمسلمي البوسنة ولأبناء الباكستانيين والمغاربة أو الأتراك في إنجلترا وفرنسا أو ألمانيا بغض النظر عن الفروق بين أهل البلاد الأصليين (في حالة البوسنيين) ومن تحولوا إلى جنسيات أخرى (بالنسبة للآخرين)، يعتبر دافعاً قوياً تبرزه تلك الجمعيات. بالنسبة لبعض النشطاء، أثبتت الفظائع التي عاشها البوسنيون على الرغم من كونهم أوروبيين أصليين، بل هم شقراء وعيونهم زرقاء يتحدثون اللغة ذاتها التي يستخدمها جلاؤهم وينتمون لذات العرق وهم في أغلبهم علمانيون بعمق، أثبتت عدم جدوى إدماج المسلمين المهاجرين في الثقافة المهيمنة على مجتمعات أوروبا الغربية: فلم يستفد المسلمون بشيء من ذلك للمحافظة على أنفسهم: الخلاص يكمن إذن، على العكس، في تكثيف الرباط الديني ودعم الجماعة.

بعض المنظمات الإنسانية الموجودة في البوسنة والتي تجتمعت في لجنة تنسيق شبيهة (بمجلس التنسيق الإسلامي Islamic Coordination Council الذي تأسس في بيشاور عام 1985)²⁹ تحت رعاية سعودية كان يحركها تصور لعمل الخير مصحوباً بالدعوة. أثار ذلك جدلاً كبيراً، لأن الحصول على المعونات ارتبط بقيام المستفيدين منها بالفروض الدينية، بمعناها الأكثر تشدداً. وسرت

الإشاعات بأن غير المحجبات والذين لا يذهبون إلى المساجد لا حق لهم فى المطالبة بها، إلخ. لم تسمح ظروف الحرب بتقييم هذه الوقائع بشكل دقيق، إلا أن هذه هى السمعة التى اكتسبتها تلك الجمعيات.

روح «السلفيون الجهاديون»، الذين وصلوا إلى البوسنة لممارسة الجهاد المسلح على الرغم من معارضة حكوماتهم لصورة متشددة عن الإسلام. قدرت أعدادهم طبقاً لتقديرات مختلفة بنحو ألفى مقاتل، عدد كبير منهم من السعوديين ومواطني بقية أنحاء شبه الجزيرة العربية، وصلوا إلى البوسنة بعد دخول المجاهدين كابول فى إبريل 1992، على حين كان المصريون والجزائريون قد بدعوا يعودون إلى بلادهم - حيث شاركوا فى النشاطات العسكرية للجماعة الإسلامية والمجموعة الإسلامية المسلحة GIA: الذين ذهبوا إلى البوسنة لم يكن لديهم تقريباً أدنى فكرة عما يمكن أن يكون عليه بلد أوروبى مسلم، إذ كانوا يتصورونه جزءاً جديداً من الأمة الإسلامية حيث سيتصرفون كما كانوا يفعلون فى أفغانستان.

أحد أهم قادة المجاهدين فى البوسنة كانت شخصية لامعة، «القائد» أبو عبد العزيز المكنى بـ«برباروس» (Barberousse) أو نو الحية الحمراء وذلك لأن لحيته كانت طويلة بعدة أشبار وكان يصبغها مع شعر رأسه الممشط بعناية بالحناء طبقاً لعادة يقال إن الرسول كان يمارسها³⁰. هذا المحارب القديم فى أفغانستان الذى وصلها فى 1984 ملتبساً نداء عبد الله عزام، كان يبحث عن مكان جديد يمارس فيه الجهاد بعد سقوط كابول فى عام 1992، متردداً فى الاختيار بين الفلبين وكشمير. كتب يقول: «مرت خمسة عشر يوماً فقط ثم بدأت أزمة البوسنة وهو ما يؤكد ما أوصى به الرسول صلى الله عليه وسلم بأن يستمر الجهاد إلى يوم الدين. بدأ جهاد جديد فى البوسنة فذهبنا إلى هناك ونشارك فيه بإذن الله.³¹ كان قد سافر مع أربعة من «الأفغان» فى مهمة استطلاعية، وأكد أن الصراع هو جهاد حقيقى ثم طلب فتاوى من ثلاثة علماء سلفيين كانوا قد قدموا الدعم إلى عبد الله عزام فى الحرب فى أفغانستان³². المتطوعون الذين وصلوا فى ذلك الوقت إلى البوسنة واتخذوا من مدينة زينيتشا مركزاً للجمع بسبب سهولة الوصول إليها من كرواتيا، حاربوا إما بمبادرات خاصة منهم، أو فى إطار اللواء السابع («الإسلامى») للجيش البوسنى الذى

أنشئ في سبتمبر 1992. أدت الصراعات الفكرية التي نشبت مع المحاربين من البوسنيين الأصليين إلى تجميعهم ضمن كتية "الموحدون" التي شكلت خصيصاً لهم في أغسطس 1993. مارس «بارباروس» عمله القيادي داخل هذا الإطار. قام هؤلاء «الجهاديون» المتمرسون بعد أن وصلوا ومعهم عتادهم الثقيل بعدة معارك ضد الميليشيات الصربية، انتصروا فيها انتصاراً حاسماً، حسبما جاء في نصوص الدعاية، منقذين الإسلام من الفناء. لم تكن وحشيتهم بأقل من تلك التي يتسم بها الصرب وكان للصور التي تظهر المحاربين العرب وهم يبتسمون وفي أيديهم رموس «الصرب النصاري» التي كانوا قد فصلوها لتوهم من أجسادهم أو التي يشتمونها بكموبهم³⁴، أثراً مدوياً دفع الجيش البوسني إلى العودة إلى السيطرة على تلك العناصر التي أدى حماسها المفرط إلى تشويه صورته.

وبالإضافة إلى نشاطهم العسكري، استخدموا «أوقات الفراغ» في نشر تصورهم السلفي بين المسلمين البوسنيين أخذين على عاتقهم «تثقيف» الإسلام المحلي³⁵، بأن قاموا بتفريق احتفالات الطرق الصوفية التي اعتبروها «منحرفة» وحاولوا فرض الحجاب الأسود على النساء، وإطالة اللحى على الرجال، مخربين المقاهي، إلخ، أي أنهم عملوا على نقل التجربة الأفغانية بحرفيتها إلى البلقان وعلى وجه الخصوص في منطقة زينيتشا. أدت تلك الممارسات، التي صاحبته في بعض الأحيان زيجات «شرعية» (أي غير مشهورة في السجل المدني) بغتيات بوسنيات، إلى انتشار الشائعات المناهضة لهم وردود الفعل السلبية ورددتها صحافة «أحزاب المواطنين» وبعض المثقفين المسلمين الديموقراطيين بل وبعض المثقفين الإسلاميين من حزب النشاط الديموقراطي أيضاً³⁶. لواء المجاهدون الذي أشاد به الرئيس عزت بيجوفيتش علناً في 10 ديسمبر 1995 لم يستطع الاستمرار في نشاطه بعد اتفاقيات دايتون التي تم التوقيع عليها بعد بضعة أيام في باريس، والتي نصت على أنه يتعين خروج «المتطوعين الأجانب» والذين طلب منهم مغادرة أراضي البوسنة والهرسك³⁷ مقابل وصول الجنود الأمريكيين الذين وصلوا لفرض احترام السلام. كانت تلك التجربة بالنسبة لعدد كبير من هؤلاء «السلفيين الجهاديين» بطعم المرارة بما أن الحرب التي أرادوا أن يجلطوا منها جهاداً انتهى بها الأمر بأن أصبحت مسلماً أمريكياً - أو طبقاً لقراءتهم الخاصة للموقف، فقد احتل جنود «الكفار» أرض

جماعة المؤمنين، مثلما حدث للأسف عندما وصلت جيوش التحالف الدولي بأعداد ضخمة إلى الأراضي السعودية قبل خمس سنوات. تم إنقاذ البوسنة والهرسك من البراشن الصربية إلا أن الثمن المدفوع مقابل ذلك كان انجذابها إلى داخل مجال المعاني الأوروبية و«تغريبها» على عكس ما حدث في أفغانستان. التصورات النضالية والمتشددة للإسلام، تلك التي كانوا يشيدون بها، لم تنبست سوى في تربة منظمات راديكالية صغيرة لبعض الشباب³⁸، ولم يتبق اليوم من وجودهم هناك سوى بعض العرب الذين تجنسوا بجنسية البلاد بعد أن تزوجوا في البوسنة يعيشون داخل «مجتمع إسلامي» داخل قرية منعزلة في شمال البلاد، تثير في الذاكرة تجارب دار الأرقم في ماليزيا، أو شكرى مصطفى في مصر³⁹.

فشل عملية تهجين البوسنة بنشطاء إسلاميين راديكاليين لا يرجع فقط إلى الأخطاء التي وقعت فيها المنظمات غير الحكومية للعمل الخيري بأن خلطت بشكل مباشر وضيق بين عمل الخير والدعوة الدينية، ولا يعود فقط إلى التصلب الفكري لـ«المسلمين الجهاديين» الذين خلطوا بين زينيتشا وجلال أبلد، ولا أيضاً إلى المؤامرة الغربية الذي أسرع هؤلاء بالتتديد بها، بل يعود في المقام الأول إلى ظهور ممارسة ما هو ديني وامتلاكه داخل المجتمع المدني في إطار ديموقراطي، وهذا ينتمي في العديد من جوانبه إلى منطق «ما بعد الإسلام السياسي» الذي بدأ ينتشر اعتباراً من منتصف التسعينيات داخل مجتمعات بلاد إسلامية أخرى - وبما في ذلك إيران ذاتها كما سنرى فيما بعد.

أكد حزب النشاط الديموقراطي SDA انتصاره الذي كان قد حققه عام 1990، في الانتخابات التي جرت في سبتمبر 1996 بعد أن وضعت الحرب أوزارها، وهو بذلك يكون قد جنى أهم مكاسب الانتصار المعنوي الذي حققه على المعتدين الصرب وللمكانة الدولية التي اكتسبها السيد/ عزت بيجوفيتش. أما غريمه، الحزب من أجل البوسنة والهرسك، الذي أسسه رئيس الوزراء السابق السيد/ ميلانزيتش، فعلى الرغم من الدور الرئيسي الذي أداه هذا الأخير في إعادة بناء الدولة منذ خريف 1993، لم يحصل سوى على عدد ضعيف نسبياً من الأصوات. أهم الانتقادات التي وجهت إلى الحزب الذي في السلطة تخص

وضع يده بالكامل على الدولة: فهو بذلك، طبقاً لما يدعيه خصومه السياسيين، يقدم نسخة أخرى من طريقة عمل حزب نيتو الشيوعي - الذي انضم عدد كبير من كوادره إليه ناقلين معهم عاداتهم القديمة (وهو ما دفع أصحاب النواذر المحليين في سراييفو إلى كنيائهم بـ«البطيخ»: خضار من الخارج وحمار من الداخل). كما أخذ على حزب SDA استخدامه للإسلام ليقيم عليه شرعيته ولأنه أدمج الهوية الوطنية والانتماء الديني في شيء واحد. إلا أن الاستيلاء على الدين ذاته، وإن كان محملاً باحتمالات الانحراف الشعبوي أو الإجماعي، فقد منع أيضاً تطرف رسالة الحزب وممارساته. فهو لا يستطيع أن يحكم إلا إذا جمع حوله الطبقات الوسطى العثمانية في المدن والكوادر الشيوعية السابقة قليلة التأثير بالدين، والبوسنة الريفية حيث يظل الدين الصوفي منتشرًا، وهو ما أثار غضب **الجهاديين العرب**. ففي يونيو من كل عام يرأس زعماء حزب النشاط الديمقراطي SDA احتفالات **الاجفتوفيكاجا (Ajvatovica)**، وهو حج ترجع أصوله إلى الزمان القديم بعد أسلمته على يد الطرق الصوفية، وهو احتفال يعيد عن أي أصولية عقائدية بالمعنى الذي يقصده السلفيون والنشطاء الإسلاميون، وأصبح رمزاً للهوية البوسنية الإسلامية وللتعددية التي بدأت تنتشر داخلها. تقرأ في مجلات الحزب بعض النصوص التي تطالب بإعادة أسلمة المجتمع، مؤكدة على مكارم الأخلاق التي يتضمنها الإسلام وهو ما يعيد إلى الذاكرة اللهجة التي كتب بها كتاب إعلان إسلامي في 1970. إلا أن الرئيس ذاته، ودون أن يتكرر لماضيهِ، لا يكل من تكرار تصريحاته العامة المتسمة بالواقعية السياسية، فهو يرى أن إقامة الدولة الإسلامية أو أي محاولة لتطبيق **الشريعة** ستصطدم بمعارضة جموع النافخين - وبالتالي ستتمسف سلطة الحزب. على الرغم من أن الدائرة المحيطة بمؤسس الحزب ظلت ذات توجه إسلامي وتحفظ بالسيطرة على آلياته وعلى أيديولوجيته، فقد غير المجتمع الحزب بأن سيطر عليه، أكثر من تغيير الحزب للمجتمع بأسلمته. سندرس فيما بعد ظاهرة مشابهة حدثت للحزب الإسلامي التركي، الذي أدى به الوصول إلى السلطة، في المحليات، ثم على المستوى الوطني، إلى إسقاط جزء من مذهب الأصل إلى وسيلة للصعود السياسي بالنسبة للطبقات المتدينة الوسطى. في البوسنة، أثارت العقول المترتبة في الحزب استهزاء الجماهير عندما قامت بحملة ضد بابا نويل، بوصفه رمزاً

غير إسلامياً. لخص أنس كارييتش، وهو أحد المثقفين المسلمين الذين درسوا في مدارس سرايفو الدينية وترجم للقرآن، وكان لفترة وزيراً للثقافة وهو الآن من المقربين للسيد/ سلازيفيتش، لخص موقف المجتمع البوسني المسلم التعددي والديموقراطي الذي لا يوجد فيه شخص يدعى أنه يمتلك الحقيقة الإسلامية في مواجهة المسلمين الآخرين، ساعياً بذلك إلى تحقيق أهداف سياسية. إذ يقول: «البوسنة موجودة على الأرض الأوروبية، ومن الأهمية بمكان أن يكون المسلمون البوسنيون قد قبلوا منذ زمن طويل وإلى اليوم مبدأ ممارسة الإسلام والتعبير عنه في مجتمع مدني وفي دولة مدنية». يتعين على هذا الدين في رأيه أن يتمكن من الانتشار داخلها دون أن يخضع لـ «أى تعليمات سياسية حول ما يتعين أن يكون عليه «الإسلام الصحيح» والذي «لن يكون قط ملكاً لأحد ولا أداة في يد رجال السياسة الذين سيستخدمونه لتحقيق أهداف أنانية أو للوجاهة»⁴⁰. بغض النظر عن اللهجة المثالية لتلك الكلمات، يجدر تسجيل فشل عملية تطعيم إسلامية كانت تبدو عام 1992 مدعومة بديناميكية دولية، ولكنها بعد ثلاث سنوات، رفضتها التربة البوسنية دون أن تأتي بأى ثمرة. في 1995، بدأ موسم الجهاد الكبير ينتهي في كافة الأنحاء ولم تكن هزيمته في البوسنة سوى مقدمة لإخفاقه في الجزائر وفي مصر بعد سنتين.

حرب الجزائر الثانية: منطق المجزرة

فى العام الذى بدأ فيه الصراع فى البوسنة، اندلعت فى الجزائر حرب أهلية لعبت فيها المرجعية الإسلامية دوراً محورياً. من 1992 إلى 1997 مزقت هذا البلد مواجهات عنيفة وحشية للغاية نتج عنها سقوط أكثر من مائة ألف قتيل، إثر وقوع انقلاب عسكري أوقف سير الانتخابات التشريعية التى فازت بها الجبهة الإسلامية للإنقاذ فى يناير 1992. فيما هو أبعد من الصراع بين الجيش الجزائرى والنشطاء المسلحين الذين احتلوا الأحياء الشعبية أو الذين انطلقوا فى حرب للعصابات، أسرعت الحرب من عملية تفتيت التيار المنبثق عن الجبهة الإسلامية للإنقاذ (FIS) والتى تجابهت فيها بصورة مضطردة البورجوازية المتدينة والشباب الفقير من سكان المدن. البورجوازية التى كانت تعرف على ذاتها بالدرجة الأولى فى قيادات الجبهة التى تم حلها حولت تعاطفها إلى «ذراع الجبهة المسلح»: الجيش الإسلامى للإنقاذ، ثم إلى الأحزاب الإسلامية «المعتدلة» وعلى وجه الخصوص حزب حماس الذى أسسه محفوظ نحناح. عمل النظام، كلما وطد انتصاراته على المستوى العسكرى، اعتباراً من 1995 وبالتدريج، على استرداد تعاطف هذه البورجوازية المتدينة، بان آثار اهتمامها بعلميات الخصخصة وبالتحول إلى اقتصاد السوق. أما الشباب الفقير من سكان المدن فقد تعرف على ذاته بشكل أوسع - فى السنوات الأولى من الحرب الأهلية فى مجرة من الجماعات المسلحة التى اتخذت لنفسها بعد ذلك اسم «الجماعة الإسلامية المسلحة (GIA)». ضمت هذه المجموعة، التى حددت لنفسها هدف القيام بحرب شاملة على السلطة ورفضت عقد أى هدنة أو قبول حل وسط، نواة من الأعضاء القدامى فى " الحركة الإسلامية المسلحة " التى

ترعّمها مصطفى بوعلی فيما بين 1982 و 1987 ومعهم قدامى «العرب الأفغان» من الجزائريين العائدين، وشكلوا معاً حركة «سلفية جهادية» عنيفة للغاية، تخطت الجماعات الموالية لجبهة الإنقاذ في 1994، وجذبت إليها، مع عدد كبير من «الحيطيين»، بعض المتقنين المنشقين على السلطة. انتهى الأمر بالجماعة الإسلامية المسلحة GIA، التي تترعّمها سلسلة من «الأمرأ» لا تتعدى أعمارهم الثلاثين عاماً، سقطوا والسلاح في أيديهم، بأن تقطعت الأوصال التي كانت تربطها بقاعدتها الشعبية. صدرت هذه الجماعة الإرهاب إلى فرنسا عام 1995، واختتمت هذا الانحراف بمجازر للسكان المدنيين في ضواحي مدينة الجزائر في خريف 1997، بينما أعلن الجيش الإسلامي للإنقاذ (AIS) «هنة من جانب واحد» مع السلطة. يعتبر فشل الجماعة فشلاً للشباب الفقير المتطرف وللمفكرين «السلفيين الجهاديين» الذين سايروهم، وحرّم التيار الإسلامي في مجمله من مكونه الشعبي؛ بهزيمة المكون الشعبي أصبح التيار غير قادر على التحرك كما فعل فيما بين 1989 و 1991، لأن هذا المكون هو الذي أعطى حينذاك «للجبهة الإسلامية للإنقاذ» الكتلة الحرجة التي سمحت لها بالسيطرة على الشارع والفوز في الانتخابات. لهذا السبب احتفظت السلطة الجزائرية بسيطرتها على الموقف السياسي بعد انتهاء الحرب الأهلية، كما استطاعت أن تستوعب، وبشروطها، الطبقات الوسطى المتدينة التي كانت على استعداد للتفاهم معها دون أن تهديد سلطانها الكامل.

إلا أن فشل النشاط الإسلامي الجزائريين لم يتأكد سوى فيما بين 1996-1997 عندما اتضح تماماً أن استراتيجية الجهاد فقدت كل مساندة شعبية وتحولت إلى إرهاب دمّر لذاته. قبل ذلك - وبخاصة فيما بين 1994 و 1995- كان العنف وعدم الأمان قد بلغا درجة لم يكن في استطاعة الدولة احتوائهما، لدرجة أن بعض المراقبين، في الولايات المتحدة على وجه الخصوص بدا كما لو أنهم يعتون أنفسهم لقيام «دولة أصولية قائمة» في الجزائر¹. كانت هناك عدة عوامل تشير إلى وصول الأمور إلى تلك النتيجة الحتمية: الإحباط الذي شعر به أغلبية الناخبين الذين أعطوا أصواتهم لجبهة الإنقاذ عام 1991، والتقاء التراثين الجهاديين المعاصرين (التراث المحلي لبوعلی وتراث «الأفغان» العائدين لبلادهم) والذكريات شديدة التناقض لأعمال العنف التي سادت حرب الاستقلال

هي حرب عصابات عنيفة، مع انتصار «الكولونيالت» الذين استولوا على السلطة بالقوة عام 1962، وأخيراً الغضب الشديد الذي اجتاحت شباباً عدده يتكاثف بشدة ومصمم على ضرب «الصوص» الموجودين في السلطة. عيون الزعماء والمعارضين الإسلاميين في العالم الإسلامي ظلت محدقة في تطورات الصواعق الجزائرية، كل طرف ينتظر انتصار المفضلين لديه حتى يمنحه تشجيعاً حاسماً لقضيته الخاصة: في مصر، حيث اجتاحت البلاد موجة من الإرهاب وخاصة في الصعيد، تبادلت الجماعة الإسلامية الراديكالية فيها رسائل التعاطف مع الجماعة الإسلامية المسلحة GIA وكانت المسألة الجزائرية موضع مراقبة عن قرب؛ في فرنسا حيث يعيش العديد من السكان ذوي الأصول الجزائرية، وحيث ظلت الوشائج التي تربطها بالجزائر بعد مائة واثنتين وثلاثين عاماً من الاستعمار قوية للغاية، سرعان ما تخطت الحرب الأهلية إطار السياسة الخارجية في البحر المتوسط لتصبح موضوع رهان داخلي. فبعد اغتيال بعض الفرنسيين في الجزائر وما تلى ذلك من إجراءات بوليسية ضد النشطاء الإسلاميين الجزائريين على الأراضي الفرنسية، نقلت الجماعة الإسلامية المسلحة المواجهة إلى الأرض الفرنسية بأن خطفت طائرة تابعة لشركة إيرافرانس في ديسمبر 1994 ثم قامت بحملة اعتداءات خلال صيف وخريف 1995. بقيت الكثير من المسائل بدون حل حول المسؤوليات الأكيدة عن الإرهاب وتداخل عمليات التلاعب التي انتهت بالمسلسل الدامي للجماعة المسلحة الإسلامية GIA. أضعفت هذه الأخيرة، بخسارتها الحرب على المستوى العسكري وسط فظائع لا يمكن وصفها، الإسلام السياسي ككل في الجزائر أولاً، وفي بقية أنحاء العالم الإسلامي أيضاً حيث اضطر هذا التيار إلى تخصيص زمن طويل وجهد كبير لينأى بنفسه بعيداً عن جناحه الأكثر تطرفاً. الطريقة التي وقع بها الفشل الجزائري وضعت الحركة في موقف دفاعي (باستثناء المجموعات الأكثر تطرفاً) وهو ما يتناقض بشدة مع التنازل الهجومي السائد في الثمانينيات. اضطر المتقنون القريبون من الطبقات الوسطى المتدينة إلى إعادة صياغة خطاب يستطيعون به طمأنة المجتمع، بأن اتخذوا من التمسك بالديموقراطية مرجعية لهم وهو ما أبعدهم عن العقائد الراديكالية، إلا أن ذلك ضاعف من الانشقاقات الداخلية. كانت إذن للمأساة الجزائرية في التسعينيات

أثار خطيرة تخطت للبلاد ذاته التي وقعت فيه ولذا يتعين علينا إدراك دوافعها بكل دقة.

عندما تم «تجميد» العملية الانتخابية - طبقاً للتعبير المستخدم عادة - فى 13 يناير 1992 كانت عدة جماعات صغيرة راديكالية تعتبر الانتخابات والديموقراطية كغراً واستعدت بالفعل للجهاد. أعطوا إشارة الانطلاق بالهجوم النوى على المركز العسكرى فى قمتار. فى 28 نوفمبر 1991، بعد عامين وبضعة أيام من اغتيال عبد الله عزام فى بيشاور. تم القبض على قائد الهجوم، عيسى مسعودى، المكنى بالطيب الأفغانى، أحد قدامى أفغانستان، وحوكم وأعدم. كان الهجوم، الذى أعزته السلطات إلى الجبهة الإسلامية للإنقاذ لتعيق تفوقها فى حملتها الانتخابية، ونفته الجبهة تماماً، هو تعبير واضح عن وجود تيار «سلفى جهادى»، على هامش الحزب الإسلامى، لا يؤمن قط بإمكانية الوصول إلى السلطة عن طريق الانتخابات، إلا أنه ظل ينتظر حتى تصبح الفرصة سانحة لبدء الصراع المسلح. يقول أحد قدامى أفغانستان من الذين كانوا وراء تأسيس الجماعة الإسلامية المسلحة GIA، إن فكرة تأسيس مجموعة تستطيع الاستيلاء على السلطة بفضل الجهاد نبعت فى نهايات عام 1989 بعدما أطلق سراح بعض زعماء الحركة الإسلامية المسلحة السابقة التى كان يتزعمها بوعلى. إلا أن التطور المدهش للجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS والنجاحات التى حققتها فى تعبئة الجماهير حتى «الإضراب العصيانى» فى يونيو 1991 خلقت جواً بدا مواتياً بالنسبة لتحقيق انتصار سياسى للحركة الإسلامية ولم يعد يسمح بإعطاء أى مصداقية لإعلان الجهاد. ولم تقرر الجماعات المسلمة التحول علناً إلى النضال المسلح بدءاً بعملية قمتار إلا بعد إلقاء القبض على مدنى وبن حاج فى نهاية الإضراب، وهو علامة على أن النظام الحاكم مُصرّاً على استخدام القوة للاحتفاظ بالسيطرة على الموقف؛ رأوا إذن أن شروط الجهاد أصبحت متوفرة، نظراً لوجود أعداد كافية من المناضلين الذين زالت عنهم الأوهام حول الاستراتيجية الانتخابية التى اتبعتها الحزب، وياتوا مستعدين للقيام بعمليات عسكرية². واقع الأمر هو أن ذلك التيار «الجهادى» مكون من حلقات مختلفة، كل حلقة تتعارض مع الأخريات بسبب التناقض حول العقائد أو الأشخاص أو التجارب، وهو ما سيكون السبب فى مواجهات يتقاتل فيها الأشقاء والسبب فى

عديد من التصفيات. تشكل هذا التيار من فرعين رئيسيين: قدامى المناضلين في الحركة الإسلامية المسلحة الجزائرية (MIA) بزعامة بوعلى، ومنهم عبد القادر شبتوي ومنصوري ملياني، وعز الدين باعة وقدامى المحاربين في أفغانستان مثل قارى سعيد وطيب الأفغانى أو جعفر الأفغانى³ الذى سيصبح «أمير» الجماعة الإسلامية المسلحة GIA فيما بين أغسطس 1993 وفبراير 1994. انضم إليهم بعض المنشقين عن الجبهة الإسلامية للإنقاذ - وأيضاً السعيد مخلوفى، الضابط السابق فى الجيش الجزائرى ثم رئيس تحرير صحيفة الحزب، وهو أيضاً صاحب كتاب رسالة فى العصيان العفنى الصادر عام 1991 الذى طالب فيه بالجوء إلى العنف مما سيؤدى إلى فصله من الحزب فى مؤتمر باتنا فى شهر يوليو من العام ذاته. وأخيراً انضم إلى هؤلاء شباب بدون خبرة فى النشاط السياسى أو العسكرى، والذى تكاثر عددهم ابتداءً من 1992. تضاف إلى هذه الخبرات المتفجرة تباينات ثقافية ذلك لأن التيار «السلفى الجهادى» الذى تشكل فى أفغانستان سينصهر دون صعوبة مع الفكر القريب منه بعض الشيء لاتباع بوعلى السابقين (ولكنه فكر لم ينضج بعد) وسيصبح المصدر الرئيس لنصوص وبيانات الجماعة الإسلامية المسلحة GIA. ولكن ستظهر تيارات أخرى بعد ذلك، مثل: «القطيبون» (تلاميذ سيد قطب)⁴ الذين يرفضون السلفية؛ هناك أيضاً «التكفيريون»⁵ الذين يعتبرون المجتمع فى مجموعه كافراً خارجاً على الأمة، و«الجزارة»⁶ وهم جماعة من المتقنين التكنوقراط تحولوا إلى العنف وسينصهرون داخل المجموعة المسلحة الإسلامية فى مايو 1994. يرجع الطابع المفتت للمجموعات المسلحة بشكل كبير إلى التشتت الأيديولوجى الذى سيعوق وحدتهم على مستوى العمليات وهو ما سيعطى حججاً لعمليات التطهير والتصفية اعتباراً من عام 1995.

هذا التيار المتباين وقليل العدد أصبح فجأة فى مقدمة الساحة مدفوعاً إليها بسبب تجميد انتخابات يناير 1992 ثم القبض على معظم زعماء الجبهة الإسلامية للإنقاذ وحل الحزب. حصل بذلك العاملون فى الخفاء على تبرير لاستراتيجيتهم فبدأوا يستقبلون عدداً مهماً من الشباب المنشق هرباً من القمع. فى شهر فبراير هاجمت مجموعة مسلحة مقر البحرية فى العاصمة الجزائر وقتل بعض أفراد الشرطة وسقط عشرات القتلى فى مواجهات منتظمة بعد

صلاة الجمعة في جميع أنحاء البلد. في أغسطس حدث هجوم مثير للغاية وقع فيه العديد من القتلى في مطار الجزائر، نسبتته السلطة إلى الإسلاميين، على حين اعتبره المتعاطفون مع التيار عملاً استفزازياً. ولكن ظل عام 1992 هادئاً نسبياً إذا ما قورن بالعنف الذي سنتسم به بالسنوات الخمس التالية: نحيب زعامة الجبهة الإسلامية للإنقاذ جانباً وتمت تصفيتها واتضح أنها غير قادرة على السيطرة على نشاطاتها وناخبها وهي تقف مترددة أمام الاستراتيجية التي يجب اعتمادها. أما التعبئة الجماهيرية التي كانت تتكرر أسبوعياً بعد صلاة الجمعة والتي كان يتوقع منظموها أن تتحول إلى حركة شاملة مماثلة لما حدث في إيران عام 1978 بقيادة آية الله الخميني⁷، فقد وأدها تصميم القيادة العسكرية التي بدت متحكمة حينذاك في الموقف وألقت القبض على أكثر من أربعين ألف فرد أرسلوا بعد ذلك إلى الصحراء. سيكون لهذا الإبعاد أثر عكسي لما كانت تتوقعه السلطة، ذلك لأن المتعاطفين والمناضلين سيدعمون فيها مواقفهم وتترسخ راديكاليتهم ويقدمون بعد الإفراج عنهم (ابتداء من صيف 1992) قاعدة ممتازة لتجنيد أفراد الجماعات المسلحة⁸. كشفت حيرة الجبهة الإسلامية للإنقاذ عن انفجار مراكز اتخاذ القرار فيها. كانت الجبهة تدار في الداخل بواسطة «خليفة طوارئ» سرية، سرعان ما سيطر عليها عبد الرزاق رجام، وهو من المقربين من محمد السعيد، رئيس «الجزيرة»، كما كان لها في الخارج مكتب تمثيل: «الوفد البرلماني» برئاسة أنور هدام وهو «جزائري» أيضاً، وهيئة يقودها ربلح كبير في ألمانيا، وولاؤها كان لعباس مدني. لم يتم توحيدهما (بصورة مؤقتة) سوى في سبتمبر 1993 بعد أن تأسست في تيرانا عاصمة ألبانيا الهيئة التنفيذية للجبهة الإسلامية للإنقاذ في الخارج (IEFE)، كان من المفروض أن تتحدث بصوت واحد. على عكس الوضع الإيراني كان عام 1978 هو العام الذي استطاع الخميني أن يفرض نفسه، مؤلفاً تحت قيادته مجموعات اجتماعية متباينة وأسكت خلافاتها من خلال خطاب إسلامي ثوري أوحده، فقد تم تشييت جبهة الإنقاذ بواسطة القمع في عام 1992. تسبب ذلك في أن الطبقات الوسطى المتدينة وجدت نفسها فاقدة لتوجهاتها ومهمشة في التعبير عن نفسها سياسياً؛ وإذا بالمبادرة تذهب تدريجياً إلى قرارات تتخذها مجموعات تمارس العنف سيكون

للشباب الحضري الفقير فيها وزن حاسم مع دخول الحرب الأهلية في مرحلتها النشطة في ربيع 1993.

في الوقت الذي كانت زعامة الجبهة الإسلامية للإنقاذ تتفتت، فاقدة سيطرتها على الموقف (معطية بذلك إلى السلطة انطباعاً كاذباً بتحقيق انتصار سهل)، كانت المجموعات المسلحة على العكس من ذلك تجتهد في التنسيق فيما بينها. في شهر مارس 1992 أسس كل من عبد القادر شيبوتي وعز الدين باعة وهم من قدامى الحركة المسلحة التي كان يترعها بوعلي، ومعهما السعيد مخلوفي العضو المؤسس للجبهة الإسلامية للإنقاذ وهم جميعاً من السلفيين المقتنعين منذ البداية بضرورة الجهاد، أسسوا حركة الدولة الإسلامية (MEI) ومقرها سري في الجبال وعلى وجه التحديد بالقرب من الأخضرية جنوب شرق العاصمة، ونجحت الحركة في استمالة عدد من نشطاء جبهة الإنقاذ بعدما تم حلها في الشهر ذاته. في الوقت ذاته شكل منصورى ملياني، الذي كان فى السابق نائباً لبوعلي أيضاً، نواة جماعة خاصة به انضم إليه فيها بعض «الأفغان» ونشطاء من شباب المدن: نسبت إليه الهجمات التي تمت على القيادة البحرية في فبراير وعلى المطار في أغسطس. بعد القبض عليه في شهر يوليو (وإعدامه في أغسطس 1993) حل محله محمد علاّ المكنى. د. مُح ليفيه (نسبة للحى الشعبي الذى أقام فيه بالجزائر العاصمة)، واشتهر بأنه من رجال حرب عصابات المدن. عقد اجتماع يومى 31 أغسطس والأول من سبتمبر 1992 فى مدينة تاميسجيدة لتوحيد كل هؤلاء تحت سلطة شيبوتي. إلا أن الاجتماع الذى داهمه الجنود وقتلوا ليفيه، انتهى بالفشل. وسيعود إلى خليفته عبد الحق لعيادة، سمكرى سيارات سابق من الحى الشعبي في الجزائر العاصمة باراكى، الذى اكتشف الإسلام من خلال حركة عصيان أكتوبر 1988، القيام بالعمل الحاسم، وهو تأسيس الجماعة الإسلامية المسلحة GIA فى أكتوبر 1992 بأن وحد بين ثلاث مجموعات صغيرة.

في نهاية 1992 كانت الحركة المسلحة تتضمن تيارين رئيسيين: حركة الدولة الإسلامية (MEI) بزعامة شيبوتي المسمى «اللاء» وهى حركة منظمة تنظيماً جيداً وذات بنیان قوى وتفضّل جهاداً طويلاً الأمد قائماً على حرب

عصابات تسير على خطى حرب الاستقلال وملحمة بوعلى. معركتها كانت موجهة قبل كل شيء ضد الدولة وممثليها. في يناير 1993 منحتة قنوى أصدرها على بن حاج من داخل سجنه صفة الرجل الثاني في الحزب المنحصر. أما لعيدة فقد كان يفضل هو والجماعة الإسلامية المسلحة GIA، العمل القوي الذي يسد للعدو ضربات تفقده توازنه وتخلق بذلك وضعا من عدم الأمان الشامل. كان رأيه في جبهة الإنقاذ قاسياً، كما أنه أعلن تكفير قادتها الذين رفضوا اللجوء إلى السلاح مدعين أنهم يبنون العنف. في مواقفه الأولى هدد أول «أمراء» الجماعة الإسلامية المسلحة GIA الصحفيين وأسماهم «أحفاد فرنسا» وعائلات الضباط والجنود، وهو التهديد الذي قام بتنفيذه بعد ذلك بشهور، ابتداء من ربيع 1993. في «حديث» له نشر في نشرة **الشهادة** في مارس 1993، أدخل لعيدة حركته في سياق التاريخ المعاصر، سامحاً بذلك تحديد انتسابه الأيديولوجي؛ إذ يقول «إن أكبر مأساة تعيشها أمة المؤمنين في زمننا هو سقوط الخلافة إفي 1924»؛ وإذا كانت الجماعة الإسلامية الباكستانية والإخوان المسلمون قد عملوا بالفعل على محاربة «أفكار الجاهلية» وإقامة الدولة الإسلامية، إلا أن النتيجة الختامية خلال السبعين سنة الماضية لا تسر. فقد نجح «الكفار» في كل مكان في الاحتفاظ بالسلطة لأن تلك الحركات قد ترددت في إعلان الجهاد واللجوء إلى السلاح. في الجهة المقابلة فإن «التجربة الإسلامية التي سارت على درب الجهاد وحقت كثيراً من أهدافها وقدمت الكثير من التعاليم الاستراتيجية على المستوى العالمي فهي التجربة الأفغانية». في الجزائر حيث استولى أعداء الإسلام، الذين تعلموا على يد فرنسا، عند الاستقلال، ظل بعض الدعاة¹⁰ حاملين مشاعر المقاومة إلى أن هب «الشهيد بوعلى الذي أدرك أن السبيل إلى إعلاء كلمة الله يمر بالجهاد، إلا أنه بقي منعزلاً لأن الدعاة كانوا يعيشون في الأحلام والسراب والساذجة الفكرية والحركية». ثم جاءت الجبهة الإسلامية للإنقاذ التي كانت لها أهداف طيبة، إلا أن استراتيجيتها هُزمت على يد قوى الكفر. ولذلك فإن الساعة هي ساعة الجهاد «والتي جمعت له الجماعة الإسلامية المسلحة الأدلة اللازمة طبقاً للشريعة». ثم يتعجب لعيدة من أن «الذين أصدروا الفتاوى للدعوة إلى الجهاد في أفغانستان واعتبروه في أفغانستان فرض عين¹¹ لم يفعلوا الشيء ذاته في الجزائر والبلاد الإسلامية الأخرى علماً بأن

الأسس التي قامت عليها مثل تلك الفتاوى لدى صدورهما مجتمعة تماماً الآن». ثم وبعد مرحلة تحضيرية تلاها توحيد أولى الحلقات الجهادية¹² داخل الجماعة الإسلامية المسلحة، خطط لقيادة لتوحيد كافة المناضلين المسلمين تحت قيادته «على أساس فكري واحد: إلتحاق منهج أهل السنة الحنيفة والجماعة وفهم السلف الصالح¹³». مشيراً بعد ذلك إلى أوزوالد شبنجلر ليثبت «أن الغرب يندثر» وإلى برتراند رسل ليعلم أن «دور الرجل الأبيض قد انتهى¹⁴»، طالب «الأمير» بإقامة الخلافة في الجزائر بواسطة الحرب. وهو يقسم الحركات الإسلامية الموجودة إلى فئتين: تلك التي «تقدم الولاء للحكم الكافر»: «نحن في حل من [بما هم] لأن حكم الله في شأنهم واضح، إذ قال تعالى: «ومن يتولاهم منكم فإنه منهم¹⁵». أما الذين هم من غير حلفاء السلطة فنقول لهم: «ماذا تنتظرون للحلق بقافلة الجهاد؟¹⁶» وأخيراً وبعد أن دافع عن توحيد صفوف المناضلين أراد العيادة نقادى الانقسامات التي أدت، في الوقت الذي ظهر فيه نصه هذا في مارس 1993، إلى تحويل انتصار المجاهدين الأفغان على الجيش الأحمر، إلى حرب بين الأشقاء¹⁸.

يضع هذا الحديث على الفور - (سواء كان لقيادة هو صاحبه بالفعل أو أن «صياغته أعيدت» بقلم محرري الشهادة) - الجماعة الإسلامية المسلحة GIA في خط الجهاد الأفغاني ذاته وفي خط ملحمة بوعلى أيضاً. ويرى لقيادة نفسه التطور الطبيعي للحركة الإسلامية الجزائرية بعد فشل استراتيجية جبهة الإنقاذ، كما اعتقد أن في مقدوره أن يستميل المناضلين فيها الذين أحببت آمالهم، وأن تصبح منظمته هي منظمة الصراع المسلح الوحيدة. تجسدت تلك الطموحات عام 1993 خلال إمارة لقيادة، ووصلت إلى غايتها النهائية تحت إمارة شريف غوسمي في 1994. وقد تم تنفيذ استراتيجيتها بواسطة دائرة من العنف لم تستهدف الدولة وموظفيها العموميين فقط، وإنما كل من كان أو كانت تعتبره مرتبطاً بها من قريب أو من بعيد.

على مستوى الهجمات الإرهابية قتل، ابتداءً من مارس 1993، الكثير من الجامعيين والمتقنين والكتاب والصحفيين والأطباء؛ لم يكونوا جميعاً مرتبطين بالنظام إلا أن كثيرين منهم كانوا يجسدون، في أعين شباب المدن الفقراء الذين انضموا للمعركة، صورة المثقف الفراكوفوني الذي حظى برأسمال ثقافي ليس

فى مقدورهم الحصول على مثله. لم يتأثر النظام من ذلك على المستوى الحربى، إلا أن أسطورة الانتصار السهل على التيار الإسلامى التى كان قد أشاعها عام 1992 تلاشت. كانت «شهرة» الضحايا ولصداقاتهم فى الخارج أكبر الأثر فى اعتبار مقتلهم خسارة لمصادقية الدولة. إلا أن ما كان يشغل بال الدولة، دون أن يكون قد انتشر بعد فى الخارج، هو فقدانها السيطرة على الأحياء الشعبية وعلى بعض المناطق الريفية أو الجبلية وبعض محاور الطرق التى وقعت تحت سيطرة المجموعات المسلحة، وهو ما كشف عن هشاشة السلطات وتحول شرائح هامة من السكان إلى العصيان. قامت عصابات الشباب من ذوى الأصول المتواضعة، يسيطر عليهم - بدرجة أو بأخرى - بعض «الأمراء» المحليين، (دون أن يلتحقوا حقيقة بمنظمى الجماعة الإسلامية المسلحة GIA أو بحركة الدولة الإسلامية MEI فلم تكونا بعد سوى فى مرحلة جنينية)، قاموا بطرد قوات الشرطة من أحيائهم الشعبية وجعلوا منها «مناطق إسلامية محررة». أدت هذه العملية، التى قوبلت فى بداية الأمر برضاء السكان الذين صوّتوا لصالح الجبهة الإسلامية للإنقاذ والذين كانوا يرددون أن الإدارات المحلية للمنتخبين من هذا الحزب كانت «شريرة»¹⁹، أدت إلى قلب الهرم الاجتماعى رأساً على عقب داخل التيار الإسلامى. ففى زمن الإدارة المحلية التى سيطر عليها حزب الإنقاذ (يونيو 1990 - أبريل 1992) كانت السلطة المحلية فى أيدي الطبقات الوسطى المتدينة والمتقنين التابعين لهذا الحزب، وكانوا يتبعون سياسة شعبية تستهدف تلبية المطالب الاجتماعية للشباب الفقير من سكان مدنهم: مكافحة فساد الموظفين فى القطاع العام، ومكافحة السرقات، وتقويم السلوكيات، إلخ. فى 1993-1994 استولى الشباب على السلطة المحلية بالقوة. فى بداية الأمر قام الأعيان الإسلاميون من تجار وأصحاب سيارات النقل والمقاولون ورجال الأعمال المناهضون للدولة التى سلبتهم انتصارهم الانتخابى فى يناير 1992، بتمويل هؤلاء «الأمراء» الحيطيين، -عن طيب خاطر- وهم من العمال اليومية وسمكرية، إذ رأوا فيهم وسيلة للأخذ بالتأثير السياسى. ولكن بمرور الوقت تحولت تلك الضريبة الإسلامية الاختيارية إلى إتاوة تفرضها عصابات تدعى انتمائها لقضية تزداد غموضاً وتقاتل فيما بينها للسيطرة على مناطق تمارس عليها عمليات السلب والنهب. فى الوقت ذاته طوق الجيش هذه

الأحياء بعد أن انسحب منها وحولها إلى جيوتومات²⁰. وجدت الطبقات الوسطى المتدينة نفسها تدخل مرحلة الفقر ثم وقعت ضحايا لابتزاز عصابات شباب الوسط الشعبي، فحاولت الفكاك من هذا الوضع بأن هجرت أحياءها. وساهم ذلك بقوة في كسر الوحدة الاجتماعية للتيار الإسلامي كما أدى إلى تحضير هذه الطبقات الوسطى - على المدى المتوسط - لكي تقترب من النظام.

بلغت السياسة أدى فقدان قوة تأثير البورجوازية المتدينة لصالح الطبقات الشعبية إلى هيمنة الجماعة الإسلامية المسلحة على حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ فيما بين عامي 1993-1994. وقد خلف عبد الحق لعيادة الذي ألقى القبض عليه في المغرب في مايو 1993، وبعد فترة عدم استقرار²¹، مراد سي أحمد المكنى «سيف الله جعفر» أو «جعفر الأفغاني» نسبة إلى السنتين اللتين قيل أنه أمضاهما في أفغانستان مع الحزب الإسلامي بزعامة حكمتيار. كان يبلغ حينذاك الثلاثين من العمر عندما تولى «الإمارة» في أغسطس 1993، وهو لم يتخط مرحلة التعليم الابتدائي وعاش على التهريب أو الترفيق²². وهو، مثل أسلافه وخلفائه، قادم من صفوف الشباب الفقير من سكان المدن. طبعت إمارته، التي امتدت حتى مصرعه في المعارك في 26 فبراير 1994، بتسارع العنف وهو ما تشير إليه كنيته «سيف الله». بدأ عهده بتزايد عدد القواعد المؤيدة للجماعة الإسلامية المسلحة GIA. أما في الخارج فقد ظهرت - اعتباراً من يوليو 1993 نشرة أسبوعية: **الأنصار**²³، يحررها في لندن التيار «السلفي الجهادي» الدولي ويقوم عليها اثنان من قدامى أفغانستان، السوري (حامل الجنسية الأسبانية) أبو مصعب والفلسطيني أبو قتادة، اللذان سيزودان - حتى يونيو 1996 - الجماعة، بتبريرات لعملياتها، مزودينها بالدعاية خارج الجزائر وربطها كجهاد محلي بالجهاد الدولي. على المستوى الداخلي، توصل جعفر الأفغاني إلى توسيع نطاق منظمته لتضم مجموعات جديدة، نسبت إلى منظمته عمليات ملفقة للنظر²⁴، وصعدت بالكفاح إلى المستوى الأعلى. في 21 سبتمبر 1993 قُتل اثنان من المستأجرين الفرنسيين على يد مجموعة انضمت للجماعة الإسلامية المسلحة GIA في سيدي بلعباس، غرب البلاد. أشار البيان الموقع عليه من الأمير الجديد الذي نسب العملية لمجموعته ونشرته **الأنصار**، أن «الكفار» أجانب أو جزائريون يعتبرون أهدافاً شرعية للجهاد. كانت هذه الواقعة بمثابة بداية حملة اغتيال

الأجانب: سيقتل منهم ستة وعشرون قبل نهاية العام (1993) ²⁵. ولم يرحم «سيف الله» هؤلاء الذين اعترضوا من داخل التيار الإسلامي على الحرب: ففي 26 نوفمبر تم اختطاف الشيخ بوسليماني ثم اغتياله، وهو داعية له شعبية كبيرة ومن كبار شخصيات حزب حماس - المتغلغل أساساً في صفوف البورجوازية المتدنية- ويتزعمه محفوظ نحاح، بعد أن رفض إصدار فتوى تشرع ممارسات الجماعة الإسلامية المسلحة GIA.

أجبر تصاعد العنف المجموعات النابعة من الجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS إلى الاندفاع بصورة أكثر نشاطاً في المعركة لكي لا تدع الجماعة الإسلامية المسلحة GIA تحتل الساحة وحدها. في صيف 1993 تجمع المتقنون الإسلاميون «الجزاريون» حول محمد السعيد وأسسوا الجبهة الإسلامية للجهاد المسلح FIDA التي «تخصصت» في اغتيال المثقفين العلمانيين ألد أعدائهم. في مارس 1994 في ختام رمضان هاجم عدة مئات من المحاربين في صفوف الحركة من أجل الدولة الإسلامية MEI، التي يتزعمها عبد القادر شبتوي، سجن لاميبيز بالقرب من مدينة باتنا وافرخوا عن السجناء الإسلاميين. قبل ذلك في 26 فبراير وسط شهر الصيام التي تسارعت فيه وتيرة أعمال العنف، اغتيل جعفر الأفغاني في ظروف تشير إلى إمكانية حصول الجيش على معلومات محددة عنه.

إلا أن وفاته لم تعق تزايد قوة الجماعة الإسلامية الموحدة التي قدمت نشرة الأنصار إلى قرائها أميرها الجديد في 10 مارس، شريف غوسمي المكنى بـ أبو عبد الله أحمد، الذي سينجح، حتى مصرعه في وادي المعارك في 26 سبتمبر 1994، في تحقيق أحد أول أهداف الجهاد، وهو توحيد المحاربين، بأن ضم إلى صفوفه قطاعاً من الذين خرجوا من حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ. وتتسم فترة «إمارته» بأنها الأقوى التي عرفتها الجماعة الإسلامية المسلحة GIA، التي نجحت في ذلك الوقت في المزج بين استخدام العنف مع أهداف سياسية محددة. كان غوسمي، لدى توليه سلطاته، في السادسة والعشرين من العمر، وكان إماماً ومسؤولاً محلياً للجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS في بير خادم وهو من الذين اعتقلوا في الصحراء عام 1992. بعد أن انضم إلى الجماعة الإسلامية المسلحة GIA وأصبح مسؤولاً عن لجنته الدينية، أدلى بصفته تلك في يناير 1994 بحديث إلى

صحيفة أسبوعية تصدر باللغة العربية في بيشاور²⁶. بدا أن الأمير الجديد مزود بخبرة نضالية وطنية ودولية وبخبرة دينية جعلت منه شخصية أقوى من أسلافه وخلفائه.

في 13 مايو 1994 قابل كل من محمد السعيد وعبد الرزاق رجام وسعيد مخلوف، شريف غوسمي تحت إحدى الخيام في الجبل وقرروا صهر حركات كل منهم داخل الجماعة الإسلامية المسلحة GIA وبيعوه أميراً²⁷. تضمن بيان وحدة الجهاد والتمسك بالقرآن والسنة والموقع من عبد الرزاق رجام باسم الجبهة الإسلامية للإنقاذ ومن السعيد مخلوف، باسم حركة الدولة الإسلامية MEI²⁸، قيام مجلس الثموري يضم زعيما الجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS المعتقلين، مدني وبن حاج (دون أخذ رأيهما). كان المهندس الحقيقي لهذه الوحدة محمد السعيد، وهو بشخصيته أرقى بكثير من باقي المشتركين سواء بالنظر إلى الهبة التي يتمتع بها أو لثقافته؛ وسيمارس تأثيره على الجماعة الإسلامية المسلحة GIA التي أضحت منذ ذلك الحين أهم قوة إسلامية جزائرية.

بعد لقاء الوحدة «التاريخي» - بصرف النظر عما كان يبطنه الموقعون عليه - بداية الهيمنة التي اكتسبتها مجموعة نابعة أساساً من صفوف الشباب الفقير من سكان المدن: فهي هو أحد أكثر المفكرين الإسلاميين الجزائريين احتراماً، محمد السعيد، أستاذ الجامعة، في الخمسينيات من عمره، يبايع «أميره» صاحب الستة وعشرين عاماً. وبشكل أعم، يشهد ذلك اللقاء على أن الطبقات المتدينة الوسطى فقدت المبادرة داخل التيار، مؤكدة بذلك على تدهور وضعها الاجتماعي.

كان رد فعل الهيئة التنفيذية للجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS في الخارج، والتي يديرها رباح كبير من ألمانيا، بعد فترة عزم تصديق لبيان الوحدة، أن عملت على تأسيس الجيش الإسلامي للإنقاذ AIS، كي تطغى لهذه الطبقات الوسطى المؤيدة لجبهة الإنقاذ FIS أداة تعبير عنها في حقل الجهاد، لا يجبرها على الوقوف خلف الجماعة الإسلامية المسلحة GIA ذات الأهداف الراديكالية. وبعد أن أقصت مؤيدي محمد السعيد²⁹ من بين صفوفها واستتكرت أن يكون للسيد/ رجام أي حق في توريط جبهة الإنقاذ بتوقيعه، مهدت الهيئة التنفيذية

للجبهة فى الخارج الطريق لإعلان تأسيس الجيش الإسلامى للإنقاذ فى 18 يوليو 1994 الذى يضم مجموعات من رجال حرب العصابات المتمركزين جيداً فى غرب وشرق البلاد فى إطار من الولاء للجبهة FIS وتحت سلطة زعمائها المعتقلين. كما واجه «الأمير القومى» للجيش الإسلامى للإنقاذ مدنى مرزاق، أمير الجماعة الإسلامية المسلحة مع شريف غوسى الذى تتمركز قواته وسط البلاد وضواحي العاصمة. وسرعان ما اندلعت المعارك الدامية بين الفصيلين.

اتخذت أهدافهما السياسية منذ البداية اتجاهات متباعدة. كان الأمر بالنسبة للجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS من وراء إنشاء جناحها العسكرى هو التفاوض مع السلطة من موقع قوة: فى شهر أغسطس، الشهر التالى لقيام الجيش الإسلامى للإنقاذ AIS كتب عباس مدنى من سجنه إلى الجنرال زروال، الذى أعلن رئيساً للجزائر فى شهر يناير السابق، يقترح عليه البحث عن حل للأزمة (بشروط جبهة الإنقاذ). لم يرد النظام على هذا الخطاب ولكنه نقل مدنى من سجنه إلى الإقامة الجبرية وأفرج عن ثلاثة من قادة الحزب فى 13 سبتمبر. فى اليوم ذاته نشر غوسى رسالة لهجتها عنيفة للغاية ينتقد فيها استراتيجية الجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS مؤكداً على أن الجماعة الإسلامية المسلحة لا تحارب من أجل إقامة حوار مع الحكام «المرتدين» ولا من أجل إقامة «الديموقراطية» عن طريق نظام «إسلامى معتدل» يحظى بموافقة الغرب، وإنما تحارب لتطهير الأرض من «الكفار» وإقامة الدولة الإسلامية عن طريق الجهاد، ثم أخذ يكرر الشعار الذى يتصدر بيانات المجموعة: «لا اتفاق ولا هدنة ولا حوار». على ساحة القتال ظلت الجماعة الإسلامية المسلحة متفوقة على جيش الإنقاذ AIS مضاعفة من عدد عمليات «إعدام الكفار والمرتدين» واغتيالات الأجانب (التي اعترض عليها الجيش الإسلامى للإنقاذ AIS) بعد أسبوعين فقط أى فى 26 سبتمبر اغتيل غوسى وهو فى أوج قوته.

الأحداث الغامضة التى تلت مصرع «الأمير» ووصول خليفته جمال زيتونى مكانه كانت موضوع تأويلات مختلفة، لا تسمح صعوبة الوصول إلى مصادرها بالفصل فيها. كان لدى الجماعة الإسلامية المسلحة فى مواجهة الجبهة الإسلامية للإنقاذ والجيش الإسلامى للإنقاذ وكانا فى حالة ضعف، زعيماً محتملاً - مكانته السياسية أعلى بكثير من شباب الأمراء، ألا وهو: محمد

المسعد. كان من المتوقع أنه سيفرض سيطرته على الجماعة ويجعل منها أداة لطموحه السياسي الذي سيسمح له بالهيمنة الكاملة على المجال الإسلامي وأن يشكل تحدياً قوياً للسلطة. كان هو وحده القادر على إعادة تشكيل التيار الذي مزقه القمع، وأن يستعيد السيطرة على الشباب الحضري الفقير التي بدأ عملية توجّه راديكالي عنيف أوصله للإرهاب؛ كان في الوقت ذاته، يعرف كيف يخاطب الطبقات المتدينة الوسطى لأنها لا تخاف من التيار «الجزأري». في 6 أكتوبر أعلنت نشرة الأنصار وصول محفوظ طاجن، مساعد غوسمي إلى «الإمارة»، وهو من المقربين من محمد المسعد. إلا أن السلفيين الأكثر تشدداً كانوا رافضين لوجود أحد «الجزأريين» على رأس الجماعة الإسلامية المسلحة GIA وقاموا بانقلاب لتحتيته لصالح جمال زيتوني³⁰ الذي قدمته الأنصار في 27 أكتوبر على أنه الأمير الجديد.

كان زيتوني في الثلاثين من العمر ابناً لتاجر دجاج ودرس المرحلة الثانوية باللغة الفرنسية وبحث كتاباته باللغة العربية رغبةً وكذلك معرفته بالنصوص الإسلامية، على عكس الإمام السابق شريف غوسمي. كان معتقلاً في الصحراء فيما بين 1992 و1993 ثم انضم للجماعة الإسلامية المسلحة GIA التي اشتهر فيها باغتياله الفرنسيين. الظروف التي تولى فيها السلطة كانت غامضة لدرجة أن بعض «الكتائب» المحلية التي تتشكل منها الجماعة أسرعَت بالتشكيك فيه - ليس فقط «الجزأري» الذين يأخذون عليه تنحيته لطاجن وإنما «السلفيون» أيضاً المنتمون إلى أجيال أقدم - سواء رفقاء بوعلي أو الأفغان. بقدر ما نجح غوسمي في توحيد التيار المسلح، دفع كل من زيتوني، ومن بعده خليفته زوابري، بتزايد الصراعات الداخلية التي ستودي بحياة الجماعة. منذ الشهور الأولى لإمارته، سرت الشائعات التي أزعجها أعداؤه في الجيش الإسلامي للإنقاذ والتي أخذها عديد من المراقبين على محمل الجد، تشك في أن زيتوني واقع تحت تأثير أجهزة المخابرات الجزائرية التي تتلاعب به. يغذي تلك التخمينات ضعف شرعيته الدينية والعملية القريبة التي أوصلته للسلطة والآثار السيئة التي ترتبت على المبادرات التي اتخذها أثناء إمارته التي طالعت لعامين.

شن هذا الأمير، ولعله كان أفضل الفرانكوفونيين من بين الذين تواتروا على رئاسة الجماعة الإسلامية المسلحة GIA، حرباً على فرنسا بدأت بتحويل مسار طائرة إيرباص تابعة لشركة إير فرانس في يوم عيد الميلاد لسنة 1994، وانتهت، بعد عدة عمليات دموية على الأرض الفرنسية في خريف 1995، بحل شبكات الدعم الإسلامية للجماعة في هذا البلد. كما أنه بدأ العملية، التي سيتابعها خليفته زوايري إلى نهايتها، التي جعلت جهاد الجماعة يستهدف، بدلاً من الدولة الجزائرية «الكافرة» وحدها، المجتمع بأسره. مزقت الجماعة بذلك شيئاً فشيئاً كافة الروابط التي تربطها بالمجتمع بارتكابها أعمالاً تصاعدت درجة فظاعتها ووحشتها. قام الأمير في النهاية بعمليات تطهير داخلية راح ضحيتها في البداية كل من محمد السعيد وعبد الرزاق رجام، ثم العديد من القادة العسكريين وجميعهم من الشخصيات الهامة. ساعدت تلك العمليات على تخریب الجماعة وانحرافها في اتجاه إرهاب أعمى متصاعد إلى درجة تدمير الذات، وهو ما أدى إلى خسارة الجماعة للمساندات الخارجية التي كانت تتمتع بها، واختفاء نشرة الأنصار في يونيو 1996 بقرار داخلي.

عندما استولت الجماعة الإسلامية المسلحة GIA على طائرة فرنسية³² رابضة في مطار الجزائر العاصمة في نهاية ديسمبر 1994، وحاولت مسارها إلى مارسيليا (حيث سيطرت مجموعة التدخل السريع التابعة للشرطة الوطنية الفرنسية على قراصنة الجو) أعطت انطباعاً بأنها صعدت من أعمالها إلى درجة أعلى وأصبح في استطاعتها أن تنقل ساحة الحرب إلى فرنسا. علاوة على الهيبة التي اكتسبتها في صفوف «الحيطيين» بضربها للقوة الاستعمارية السابقة، التي اعتبرت «ألد أعداء الإسلام في الغرب» توقعت الجماعة أنها أطلقت ديناميكية سياسية تنتهي إلى أن تقتر الحكومة الفرنسية أن تكاليف الإرهاب على أرضها غير محتملة فتسحب كل مساندة تقدمها للسلطة الجزائرية، مما يسهل عملية انهيارها. إلا أن القتلى والجرحى الذين سقطوا في عمليات صيف وخريف 1995 أدوا إلى حدوث الأثر العكسي بأن دعوا من تصميم السلطات الفرنسية على مكافحة حركة إسلامية متطرفة تهدد السلام الاجتماعي في صفوف الشباب المسلم من مواليد الهجرة المغاربية³³.

هذا التصاعد الجديد في أحداث العنف تم في الوقت الذي كانت الجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS بدأت تضع فيه «صيغة مشتركة لإيجاد حل سياسى ومسلمى للأزمة الجزائرية» مع العديد من أحزاب المعارضة. تم التوقيع على هذا النص في روما في 13 يناير 1995. أراد الحزب المنحل التأكيد على أنه مازال فاعلاً محورياً ولا يمكن تخطيه على الساحة السياسية، تاركا الانطباع بأنه يمتلك الوسائل التي يستطيع بها وضع حد للصراع المسلح إن وافق النظام على التفاوض، وإعادة الجيش إلى ثكناته وتسليم آليات الحكم إلى الطبقات الوسطى المتدنية. كان هذا الإدعاء من جانب الحزب الإسلامى بمثابة تحد للقيادة الجزائريين، خاصة وأن خطة روما قوبلت بالاستحسان في بعض الأوساط المؤثرة داخل الولايات المتحدة³⁴. لإنجاح هذا المشروع كان يفترض أن جبهة الإنقاذ الإسلامى لا تزال في 1995 قادرة على التحكم في شباب المدن الفقير، وهم الذين يمثلون الجانب الأكبر من قوات «الجهاد»، وفي عالم التجار وأصحاب الأعمال المتدينين. إلا أن الأمر لم يكن بهذه الصورة. الشخصيات الهامة في المدن أصبحوا، بعد أن أنهكتهم سرقات العصابات التي يقودها الأمراء المحليون، أكثر ميلا إلى الاستماع لحزب إسلامى آخر - حماس - بزعامة محفوظ نحناح، الذي وافق على التعاون مع السلطة إذ كان يدافع أمامها عن المصالح المهنية لتلك الشريحة الاجتماعية. أما بالنسبة للجماعة الإسلامية المسلحة، فعلى الرغم من مساندة بن حاج لخطة روما، فقد شنت على هذا الاتفاق «المنعقد في ظل الصليب الفاتيكانى»³⁵ حملة عنيفة متهمه زعماء الجبهة الإسلامية للإنقاذ بأنهم ليسوا سوى مجموعة من «المتاجرين بالجهاد»، «يبيعون دماء المحاربين» لإشباع طموحاتهم السياسية. في شهر يونيو تم «إقصاء» كل من مننى وبن حاج من مجلس شورى الجماعة الإسلامية المسلحة GIA وكان ضمهما إليها قد تم بدون علمهما قبل ذلك بعام واحد. في 4 مايو أصدر زيتوني بيانا يحظر فيه على ممثلي جبهة الإنقاذ FIS في الخارج التحدث باسم الجهاد ومنحهم مهلة شهر واحد لإعلان توبتهم، وإلا فإنهم سيقتلون. كان الشيخ صحراوي من بين المسؤولين الخمسة المستهدفين: قتل في 11 يوليو. فكانت تلك هي بداية لسلسلة من العمليات الإرهابية في فرنسا التي لن تتوقف إلا بعد الانتخابات الرئاسية الجزائرية في نوفمبر 1995.

تدخل الحرب ضد فرنسا (والتي منعرض لتفصيلها على أرض هذا البلد فيما بعد) في إطار اللعبة المركبة التي كان يتواجه فيها كل من حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS والسلطة الجزائرية، والجماعة الإسلامية المسلحة GIA حول مستقبل الحرب الأهلية الجزائرية أرادت الجماعة المسلحة بنجاحها في شن حملة إرهابية واسعة النطاق وطبقاً لإرادتها فوق الأرض الفرنسية إثبات أن حزب جبهة الإنقاذ لا يتحكم في الصراع المسلح، وهو ما يهدم إدعاء هذا الأخير في إمكانية التفاوض مع السلطة الجزائرية حول العودة إلى السلام المدني. بهذا المعنى كانت هذه المبادرات في صالح السلطة، إذ اتضح أمام القادة والرأى العام الغربى، أنها القوة الوحيدة ذات المصداقية القادرة على التصدى لإرهاب أصبح يهددهم على أراضيهم ذاتها. معتمدين على هذا الاستدلال، زاد اقتناع مسؤولى حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS وعدد من المراقبين بأن المجموعة الإسلامية المسلحة بزعامة زيتونى تؤدي «من الناحية الموضوعية» لعبة تحركها الحكومة الجزائرية وأن عملاء هذه الأخيرة قد اخترقوا الجماعة بالفعل³⁶.

في الجزائر ذاتها، اتسمت إمارة زيتونى بتصاعد الانقسامات داخل الجماعة: ولكى يدعم قبضته عليها نشر في نهاية 1995 كتيباً باسمه من اثنتين وستين صفحة بعنوان: «هداية رب العالمين: في تبين أصول السلفيين وما يجب من العهد على المجاهدين»³⁷، يؤكد فيه النهج الذى تسير عليه الجماعة الإسلامية المسلحة ويرد فيه على منتقديه. يبدو أن هذا النص، الذى لا يأتي بجديد بالنسبة للعقيدة «السلفية الجهادية» التى يشير إليها عنوانه، وهو مقسم إلى أحد عشر باباً، يرد في البداية على الشكوك المثارة حول زيتونى، حتى داخل صفوف الجماعة. وهو يذكر في تسلسل تاريخى دقيق المجموعات المختلفة التى سبقته، بدءاً بالحركة المسلحة الإسلامية الجزائرية MIA بزعامة بوعلى، ثم قائمة بـ«الأمرأ» وأهم إنجازاتهم، كم لو أن النص أراد أن يؤكد على وقوف زيتونى في ذات هذا الصف. ردد عدة مرات اتهاماته «للخوارج» ومؤيدى تكفير المجتمع الآخرين: وهو يذكر أنهم قتلوا على يد خلفاء الرسول وأن ورثتهم المعاصرين يلقون المصير ذاته عندما يقعون في قبضة الجماعة الإسلامية المسلحة GIA، وكان ظهور الكتاب مناسبة سمحت للمؤلف بأن ينأى

بنفسه عنهم: ذلك لأنه اتهم بأنه يفعل مثلهم وخاصة بعد البيان الذي أصدره في فبراير 1995 وأمر فيه بـ«قتل زوجة مرتد مقابل كل امرأة مسلمة طاهرة تقتل». ولكن إذا كان قد استبعد المجتمع في مجمله انتظاراً لالتحاقهم بالجهاد، فهو قد حكم على بقية الحركات الإسلامية «المنحرفة» حكماً نهائياً بأنهم من «الكفار»، وعلى وجه الخصوص الإخوان المسلمين و«الجزارة»، ويتعين على المناضلين في صفوفهم أن يتوبوا ويعتقوا «السلفية» وينضموا للجماعة الإسلامية المسلحة طبقاً لإجراءات مفصلة بينها الكتيب الذي وقعه زيتوني³⁸. أما الذين يخونون العهد مع الأمير فيستحقون الموت، وهو ما يسعى الكاتب لإثباته معتمداً على عديد من النصوص القرآنية والكتابات السلفية.

الواقع أن سبيل موسوما بعمليات تصفية واسعة النطاق. ففي شهر يونيو انشق عز الدين باعة، الرجل الثالث في حركة الدولة الإسلامية³⁹، النسي كانت انصهرت داخل الجماعة الإسلامية المسلحة GIA في مايو 1994 - وكان من قنماء مجموعة بوعلى، وانضم إلى الجيش الإسلامي للإنقاذ AIS: تم القبض عليه، ثم «حوكم» وأعدم. في الشهر التالي أعلن عبد الرزاق رجام بأنه انضم بدوره للجيش الإسلامي للإنقاذ. قتل في نوفمبر في ظروف لم تتضح إلى اليوم بصحبة محمد السعيد. لم تعلن الجماعة الإسلامية المسلحة GIA عن موتها سوى في طبعة الأتصال الصادرة في 14 ديسمبر، متهمه قوات الأمن بقتلهما. ثم عادت وأعلنت مسؤوليتها عن مصرعهما وأعطت تبريراتها لذلك يومي 4 و 11 يناير 1996 بأن اتهمت الرجلين بأنهما أعضاء في «طائفة الجزارة المبتدعة» وأنهما خططوا للقيام «بانقلاب» على زيتوني. كان لهذا الإعدام صدى هائل داخل الحركة الإسلامية الجزائرية في مجموعها. نظراً لأهمية الضحيتين الشخصية. عجل هذا من انعزال زيتوني فابتعد عنه عدد من رؤساء مناطق الجماعة الإسلامية المسلحة وإن ظل يحظى لعدة أشهر أخرى بمساندة أهم مفكرى التيار «السلفى الجهادي» المتمركز في لندن: الفلسطيني أبو قتادة. إلا أن الاضطراب الذي ساد والاثهات بالتلاعب لمصالح آخرين كانت تعددت بسبب الشخصيتين الذي تسبب اختفاءهما في الإضرار بمستقبل التيار الإسلامي الجزائري، لدرجة أن نشرة الأتصال ذاتها اضطرت إلى أن تطالب زيتوني بتقديم الأدلة. إلا أنها لم تصل سوى في صيف 1996 على هيئة كاسيت فيديو

ظهر فيها اثنان من المقربين للضحيتين - وهما ع. العماره وهو جامعى «جزأرى» ومحموظ طاجن - كان زيتونى قد أبعدهما بعد وفاة غوسمى - وهما «يعترقان» بالمؤامرة قبل أن يطلبأ إعدامهما. وقد تم ذلك بالفعل، عبر سيناريو مماثل ما كان يحدث فى قضايا موسكو⁴⁰.

إلا أن هذا «المستند» وصل متأخراً جداً بحيث لم يؤد إلى تحسين صورة زيتونى، إن كان ذلك ممكناً أصلاً. تضاعفت أعداد المناضلين الذين تركوا الجماعة خلال أشهر الربيع كله متهمين الأمير بأنه ابتعد عن «السلفية الجهادية» الحققة. فى 27 مارس، أمر باختطاف سبعة رهبان فرنسيين من دير الاترابيين فى تيبجرجين⁴¹، سيقطع مختطفوهم رءوسهم بعد فشل المفاوضات التى بدأت مع باريس للإفراج عنهم. أثار الإعلان عن هذا الإعدام الجماعى فى 21 مايو احتجاجات حتى داخل الأوساط الأكثر تطرفاً التى أشارت بأن التراث الإسلامى يطلب باحترام الرهبان⁴². كما أعربت عن قلقها إزاء الأثر السيئ لهذه الاغتيالات، فى حين كان عدد من ممثلى هذا التيار الموجود فى الغرب قد أقام علاقات مع رجال دين مسيحيين.

إلا أن أقصى الضربات جاءت للجماعة الإسلامية المسلحة من الذين كانوا فى لندن يؤكدون من خلال نشرة الأنصار شرعية جهادها أمام العالم؛ فقد أوقف محررو هذه النشرة صدورأ اعتباراً من 31 مايو 1996، وفى 6 يونيو أعلن اثنان من أهم مفكرى التيار «السلفى الجهادى» فى لندن: الفلسطينى أبو قتادة والسورى أبو مصعب، وكذلك الجماعة الإسلامية المصرية التابعة للطبيب أيمى الظواهرى ومجموعة ليبية مسلحة، وقف تأييدهم لزيتونى: «فقد سفك دما حراماً» وارتكب انحرافات فى تنفيذ الجهاد واغتال محمد السعيد وعبد الرزاق رجام والعديد من قدامى المحاربين فى أفغانستان الذين انتقدوا، من معارقلهم، الانعزال المتزايد الذى أصبحت فيه الجماعة الإسلامية المسلحة GIA بسبب سياسة أميرها⁴³. وفى 16 يوليو، أعلنت مجموعات منشقة عزل زيتونى عن الجماعة الإسلامية المسلحة GIA وعودتها إلى الخط«السلفى الجهادى» الحق. أعتقل زيتونى بعد أن أصبح منعزلاً ومطارداً بالقرب من ميديا، على الأرجح على يد جزأريين انتقاماً لزعيمهم الذى أعتقل فى نوفمبر 1995.

دفعت الشهور الاثنتين والعشرون التي أمضاها جمال زيتوني على رأس الجماعة الإسلامية المسلحة، الجهاد الجزائري إلى الفضل - وهو الفضل الذي سيصل به خليفته في «الإمارة» عنتر زوابري إلى التمام. ومهما كانت «الاخترافات»، التي قد تكون حدثت للجماعة حقيقية أم لا، فإن زيتوني قام بأعمال هدمت وحدة التيار الإسلامي الجزائري دون أى أمل في علاج ذلك⁴⁴. انفرط عقده في أحياء العاصمة، حيث اشتركت الطبقات الوسطى المتدينة التي أعياها العنف والأتاوات التي كانت تفرضها عليها عصابات الشباب باسم الجهاد، في الانتخابات الرئاسية في نوفمبر 1995 على الرغم من مطالبة الجبهة الإسلامية للإنقاذ لها بمقاطعتها. وما كان أكثر استرعاء للانتباه عن انتصار الجنرال زروال، إذ لم يكن في ذلك أى مفاجأة، وإنما هو المركز الثاني الذي احتله ممثل حماس، محفوظ نحناح، الذي بدا منافسا للجبهة الإسلامية للإنقاذ في الأوساط البورجوازية الصغيرة المتدينة. عمقت الحرب على فرنسا أيضاً التناقضات بين الجماعة الإسلامية المسلحة GIA والجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS. الجماعة الإسلامية كانت تثير حماسة فقراء المدن كلما وجهت ضربة من ضرباتها للقوة الاستعمارية السابقة. إلا أن قادة جبهة الإنقاذ في الخارج كانوا يسعون لإقناع الحكومات الأوروبية والأمريكية بأن وصولهم إلى السلطة هو ضامن للنظام الاجتماعي ولتوسيع اقتصاديات السوق في الجزائر .. إلا أن هذه الحكومات اقتنعت، عام 1996، أن جبهة الإنقاذ لم تعد قادرة على السيطرة على الصراع المسلح، ولم يعد لها صدى في أوساط الشباب الفقير، ولم يكن في استطاعتها الاستيلاء على الدولة خاصة بعد أن أدى اغتيال محمد السعيد إلى الإقلال من فرص ظهور زعيم يتمتع بشعبية تسمح له بالتوفيق بين المتطرفين والمعتدلين، وبين الفقراء والطبقات الوسطى، وبين أنصار الجهاد و«الجزارة». وأخيراً أدى تعاضم العنف - الذي بات يعم المجتمع بأكمله - والاعتداءات العمياء، حتى وإن أعزى بعضها إلى قوات الأمن أو إلى الاستفزازات - أدى إلى فقدان الجهاد لشعبيته شيئاً فشيئاً - على عكس ما كان عليه الحال في بداياته عام 1993-1994. القطيعة الكاملة بين الشعب، الذي بدأ يمل من المواجهة التي لا مخرج منها، والمجموعات المسلحة، ستصل إلى مداها مع آخر «الأمراء» عنتر زوابري.

تم تعيين هذا الأخير فى جو من الفوضى على يد فصيل من الجماعة الإسلامية المسلحة التي كانت محل معارضة من قطاعات أخرى داخلها. كان يبلغ من العمر 26 عاماً، ولد فى حوش «حرو» فى بيت بدائي ملحق بمزرعة قديمة من الفترة الاستعمارية عند سفح جبل الأطلس البليدى، بالقرب من بوفاريق وانضم منذ كان مراهقاً إلى النشاط السياسى المملح. كان أخوه يتزعم تشكيلاً مسلحاً⁴⁵، وشارك مع المجموعات التي راحت تنضم إلى الجماعة الإسلامية المسلحة GIA فور عودته من العراق، وفى عام 1991 التحق بالفرقة التي أسسها على بن حاج⁴⁶. كان مقرباً من زيتونى واستمر على الخط نفسه، واندفع فى عملية هروب إلى الأمام فى العنف: أسرع من وتيرة عمليات التصفية داخل الجماعة الإسلامية المسلحة، أعدم الذين يشكون فى سلطنته داخلها ورفض الانتقادات الموجهة له من التيار «السلفى الجهادى» الدولى. توصل إلى استعادة بعض من سلطانه فى بداية عام 1997 ووجد فى أبو حمزة المصرى - وهو أحد قدامى المحاربين فى أفغانستان والبوسنة وواعظ فى المسجد الكبير فى فينيزبورى بارك شمالى لندن، وكان مفكراً جديداً على استعداد لضمانة جهاده بفتاوى مناسبة. أعاد أبو حمزة فى شهر فبراير نشرة الأنصار إلى الظهور، بعد أن اطمأن إلى صحة الخط «السلفى الجهادى» الذى يسير عليه زوابرى، الذى أمده بنسخة من كتيب بعنوان السيف البتار لخص فيه مواقف الحركة وهو يعتبر إعلاناً بمبادئها. قدم هذا النص، بالإضافة إلى تبرير الاغتيالات والتصفيات منذ عهد زيتونى، المجتمع الجزائرى على أنه مُحجَم عن الجهاد. وبما أن هذا المجتمع عضو فى أمة الإسلام فيتين عليه محاربة «الكفار» والانضمام للجماعة الإسلامية المسلحة. إلا أن هذا لم يحدث: أقلية صغيرة هى التي تضد الدين بحق بانضمامها للجهاد. فى مواجهة الحكام «الكافرين» و«المرتدين» أسقط أغلب الناس «هذا الدين ويسوا من النضال ضد أعداء»⁴⁸. لم يكن للسيف البتار أى وهم حول عدم شعبية الجهاد على عكس اللهجة المنتصرة للنصوص الصادرة عن الجماعة نفسها خلال السنوات السابقة. وعند التطبيق جاءت ترجمة هذا فى أعمال عنف استهدفت شيئاً فشيئاً «معاقبه» هذا الشعب الذى خان الآمال التي كانت موضوعه فيه.

كان شهر رمضان 1997 (يناير - فبراير) هو أكثر الفترات دموية عبر الحرب كلها، وأدى إلى مجازر راح ضحيتها السكان المدنيين، اقتصرت معظمها بواسطة السلاح الأبيض. يبدو أن إنشاء «رابطات الوطنيين» الذين سلحتهم الدولة في القرى التي لم يستطع الجنود النظاميون البقاء فيها ساهم في «تخصيص» العنف ونشره، إذ خلط بين الأعمال الثأرية وصراعات محلية مع المواجهات بين الجماعة الإسلامية المسلحة والسلطة. في غياب إجراء تحقيق فعلى وتجميع لأقوال شهود يُعَدُّ بهم، يظل من الصعب تعيين المسؤولين الحقيقيين عن تلك المجازر التي ميزت «إمارة» زوابرى والتي بلغت ذروتها في حمامات الدم التي وقعت آخر أغسطس وسبتمبر في مدينة رئيس وفي بني مسوس وفي بن طلحاء، حيث تم ذبح عدة مئات من الأشخاص. وإذا كانت الصحافة الجزائرية قد نسبت مسؤوليتها الوحيدة إلى «مجرمى الجماعة الإسلامية المسلحة» وأكدت بالمناسبة على العلاقات التي تربط بعض مؤسسيها وحزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ، فإن زعماء الحزب الإسلامى فى المنفى لم يروا فى هذه المجازر سوى استنزافات اقترفتها أجهزة الأمن مستهدفة إبعاد السكان عن التيار الإسلامى فى مجمله⁴⁹.

مهما كانت المسؤوليات الحقيقية لمختلف الخصوم فى إراقة الدماء، فإن حمام الدم أدى فى سبتمبر 1997 إلى حدثين أعلننا قرب نهاية الجهاد المنظم فى الجزائر، وهما: اختفاء الجماعة الإسلامية المسلحة GIA و«الهدنة من جانب واحد» التى أعلنها الجيش الإسلامى للإنقاذ AIS. فقد نشرت الجماعة الإسلامية المسلحة فى نهاية شهر سبتمبر بيانها الأخير الموقع من زوابرى: ينسب فيه المجازر للجماعة ويبررها بإعلانه أن كل الجزائريين الذين لم ينتظموا فى صفوفه كفار، متحولاً بذلك إلى تكفير المجتمع. نشر أبو حمزة البيان فى نشرة الأنصار الصادرة فى 27 سبتمبر (مصحوبة بتعليق نقدى) قبل أن يعلن بعد يومين توقف النشرة عن الصدور ونهاية تأييده لزوابرى وللجماعة الإسلامية المسلحة، متهماً إياها بالابتعاد عن الخط «السلفى الجهادى» بسبب «حكمها على الشعب الجزائرى بالكفر»⁵⁰. اعتباراً من ذلك التاريخ لم يعد فى استطاعة الجماعة - بعد أن فقدت تأييد أحد مواقعها فى الخارج - أن تنشر بياناتها وفقدت

توقيعها المميز - إلا أن هذا لم يضع حداً لتصرفات مجموعات العنف في الجزائر التي ظلت تمارس الجهاد بطريقة منقطعة، بقيادة رؤساء عصابات مستقلة تنفّر إلى بنيان متماسك على المستوى الوطني. لم يظهر «الأمير» الأخير، عنتر زوابرى قط منذ ذلك الوقت ولختفت الجماعة الإسلامية المسلحة GIA ككيان ذي بنيان وكفاعل رئيسي في الحرب الأهلية الجزائرية - وذلك بطريقة أكثر غموضاً وأكثر تشويشاً من تلك التي ظهرت بها عام 1992. أكد زوابرى، بإعلانه تكفير المجتمع كله في آخر بيان له، الانحراف العقائدي للجماعة، الذي أبعداً شيئاً فشيئاً عن أي قاعدة اجتماعية لها، حتى عن الشباب الفقير في المدن وكانت قد اعتمد عليه في البداية. خرج هذا الشباب بعد خمس سنوات من العنف، محبطاً وغير قابل للتعبئة، غير ميلال للاشتراك في مشروع سياسي إسلامي يتطلب منه تضحيات جديدة ومعركة غير متكافئة مع السلطة.

في 21 سبتمبر أي في اليوم ذاته الذي وصل فيه إلى لندن البيان الأخير للجماعة الإسلامية المسلحة GIA طلب مدني مرزاق، «الأمير الوطني» للجيش الإسلامي للإنقاذ، كافة المحاربين الذين يأترون به إلى هدة من جانب واحد اعتباراً من أول أكتوبر التالي⁵¹. وكان هذا تعبيراً عن ضعف الجناح العسكري للجهة الإسلامية للإنقاذ وهو الضعف الذي أوضحت مداه مجازر شهر سبتمبر إذ إنها جرت دون أن يفعل إزاءها شيئاً. فكانت الهدنة بمثابة حل وسط «مشرف» بين الهزيمة والاستسلام وقد تمت بالتفاوض مع قيادة الجيش التي سمحت للجيش الإسلامي للإنقاذ بالاحتفاظ برجاله انتظاراً لإمماجهم المفترض في داخل صفوف قوى الأمن. أما على المستوى العسكري فقد ترجمت الشروط الذي وضعها النظام لاسترجاع الطبقات المتدينة الوسطى التي كانت تساند للجهة الإسلامية للإنقاذ FIS. معنى ذلك هو أن في استطاعتها التمتع بـ«العفو» بشرط أن تعبر عن ولائها للسلطة.

على الرغم من اختفاء بصمة الجماعة الإسلامية GIA وهدة جيش الإنقاذ لم تتوقف المجازر خلال عام 1998. في غياب أي إشارة ذات مصداقية لمن تعود إليه تلك الأعمال، فقد نسبت إلى مواصلة الإرهاب الأعمى الذي تمارسه

مجموعات مسلحة نابعة من الجماعة الإسلامية المسلحة GIA. بعض منها تحولت إلى الإجرام الخالص، بعضها الآخر قام بتصفية حساباته فيما بينهم أو مع «الوطنيين» الذين كانوا يطاردونهم والبعض الآخر في النهاية وضع نفسه، مثلما حدث في نهاية حرب الاستقلال، في خدمة مصالح «مقاولات معمارية» مختلفة أرادت بواسطة العنف إخراج من احتلوا، بطريقة غير شرعية، أراض يمكن أن تقام عليها مشاريع عقارية مربحة بعد انتهاء الصراع. لا يمكن، هنا أيضاً، تحديد، بطريقة يمكن الوثوق بها، المسؤوليات بدقة التي تقع على هذه المجموعة أو تلك، إلا أن ما تظهره هذه السنة، التي لم تعلن فيها أى جهة نسبة العنف إليها، لا سياسياً ولا أيديولوجياً، هو الإتهام الختامي لحركة اجتماعية ترجمت إلى مقولات إسلامية. سمح ذلك للنظام بتنظيم سلسلة من الانتخابات التي استهدفت تنظيم العودة التدريجية للهدوء اعتباراً من 1999 والتي وصلت إلى قمتها بعد وصول عبد العزيز بوتفليقة إلى رئاسة الجمهورية في مايو، وبعد ذلك الاستفتاء حول «الوفاق الوطني» في سبتمبر الذي أخذ شكل التأييد الشامل. في نهاية عقد كامل تقريباً من الحرب الأهلية، هزمت السلطة السياسية الحركة الإسلامية الجزائرية. وتم القضاء تماماً على الشباب الفقير في المدن كفاعل سياسي، وهو الذي ثار في أيام من أكتوبر 1988، ثم احتل الشوارع من أجل الجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS قبل أن يمد الجماعة الإسلامية المسلحة GIA بالقاعدة التي جندت فيها أعضاءها. أما البورجوازية المتدينة التي تدافع حركة حماس بزعمها عن مصالحها الاقتصادية ومطالبها الثقافية داخل الحكومة فهي في سبيلها إلى قبول شروط رئيس عبر عن احترامه لعباس مندى⁵². أعرب هذا الأخير عن رغبته في الابتعاد عن السياسة. أما علي بن حاج معبود الشباب الفقير، فهو لا يزال في السجن. وعبد القادر حاشاني، الرأس المفكر السياسي الوحيد الذي كان في مقدوره مفاوضة السلطة بقوة، وإن كان ممقوتاً من الإسلاميين الأكثر راديكالية فقد اغتيل في ظروف لا تزال غامضة في 22 نوفمبر 1999. يرى القادة الجزائريون أن المرور من الاشتراكية إلى اقتصاد السوق وهو ما عجلت به، في مفارقة كبيرة، الحرب الأهلية، سيسمح بضم رجال صناعة ومقاولات ورجال أعمال خاصة إلى النظام، وهم الذين كانوا في

السابق منجذبين نحو الجبهة الإسلامية للإنقاذ بسبب رفضهم سيطرة الجنرالات على اقتصاديات «التصدير والاستيراد»³³. كما أن مشاريع إعادة البناء على مستوى البلد كله وهو البلد الذي تميزت بنيته التحتية أو أهملت صيانتها عبر العقد الزمنى للحرب، تتيح فرصة للربح لهؤلاء المستثمرين، هذا إذا استطاعت قمة السلطة في البلد الفصل في أمور سياسية ضرورية تسمح بحدوث ذلك. ولكن مهما كانت المخاطر فمن غير المحتمل أن تستطيع الديناميكية الاجتماعية التي سمحت بظهور الحركة الإسلامية بأن تعود من جديد إلى الظهور بعد حرب غرق خلالها طموحها في الوصول إلى السلطة في بحر من الدماء.

الإسلام السياسى المصرى فى غمار الخطر الإرهابى

فى السنوات ذاتها تحديداً التى اجتاحت فيها الجزائر حرب أهلية، طالت مصر موجة عنف واسعة الانتشار واجهت فيها الدولة مجموعات إسلامية متطرفة. ففى عام 1992 وفى الوقت الذى بدأت فيه الاغتيالات والعمليات الهجومية تنتشر فى الجزائر، وبينما كانت السلطة تعقل الناشطين فى الجبهة الإسلامية للإنقاذ وتودعهم المعتقلات فى الصحراء والمجموعات المسلحة التابعة لحركة الدولة الإسلامية MEI والجماعة الإسلامية المسلحة GIA تتشكل وتبنى هياكلها فى الجبال، اغتالت الجماعة الإسلامية فى القاهرة الكاتب العلمانى فرج فودة، وبدأت كما لو أنها تعمل دون رادع لها فى صعيد مصر. بدأ الناشطون فى الجماعة الإسلامية فى ذلك العام، علاوة على مضايقاتهم المستمرة للأقليات المسيحية واغتيال بعض أفرادها (الأقباط)، فى قتل منظم للسياح وضباط وقوات الشرطة. فى شهر ديسمبر، قام أربعة عشر ألف جندى وضابط شرطة باجتياح و«تطهير» حى إمبابية الشعبى عند أطراف العاصمة، وهو الحى الذى كانت الجماعة قد حولته إلى «منطقة إسلامية محررة» على غرار ما جرى فى الأحياء الفقيرة فى العاصمة الجزائرية «أوكالبيتوس» أو «هاراكى». تصاعد العنف المتزامن فى البلدين، حدث فى العام الذى سقطت فيه كابول فى أيدي المجاهدين. فقد عاد عدة مئات من «الأفغان» جزائريون ومصريون إلى الوطن؛ ولما كانوا مدربين ومشكلين فى القالب «السلفى الجهادى» فى بيشاور فقد ساهموا فى تطرف الجهاد المحلى بأن نقلوا إليه خبرتهم الدولية. كما أن النظام فى البلدين وجد نفسه فى مواجهة نجاحات حققها الإسلاميون «المعتلون» بين الطبقات الوسطى: لم يغامر الرئيس مبارك بانتصار إسلامى

فى الانتخابات التشريعية، يمكن مقارنته بالفوز الذى حققه حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ فى ديسمبر 1991، إلا أن الإخوان المسلمين عبروا عن مدى قوتهم داخل الهيئات الاجتماعية السياسية التى ظلت مفتوحة أمامهم. فازوا، فى سبتمبر، فى انتخابات نقابة المحامين، مستكملين بذلك عملية الاستيلاء على النقابات المهنية (أطباء ومهندسين وأطباء أسنان وصيادلة) التى تضم كوادى البورجوازية الصغيرة من حملة الشهادات الجامعية المصرية. وفى 12 أكتوبر، إثر الزلزال الذى سقط فيه أكثر من خمسمائة قتيل وأصبح خمسون ألف شخص دون مأوى فى القاهرة، تولوا هم تنظيم عمليات الإنقاذ، متخطين بذلك البيروقراطية غير الكفء للدولة - كما فعلت جبهة الإنقاذ عند وقوع زلزال تيبازا فى أكتوبر 1989.

موجة العنف اجتاحت مصر ووصلت إلى ذروتها بمذبحة الأقصر فى 17 نوفمبر 1997 التى راح ضحيتها ستون فراداً معظمهم من السياح، فى أعقاب مجازر مدن وقرى «رئيس» و«بنى موسى» و«بن طالحا» فى الجزائر. كانت هذه المذابح فى الحالتين هى الأخيرة التى نسبتها لنفسها حركات إسلامية مسلحة ذات بناء تنظيمى. انهارت كل من الأجنحة المتطرفة للجماعة الإسلامية فى مصر والجماعة الإسلامية المسلحة الجزائرية سحقها القمع الذى انصب عليها وكرهها السكان. زعماء الجماعة «التاريخيين» أعلنوا، اعتباراً من شهر يوليو، عن «وقف عام لإطلاق النار» فى نهاية شهر سبتمبر. وفى الجزائر أعلن الجيش الإسلامى للإنقاذ «هدنة أحادية الجانب» فى نهاية سبتمبر. بصورة متزامنة تقريباً انهزم الجهاد المسلح فى البلدين العربيين الذين وصل فيهما العنف إلى ذروته. مهدت هذه الهزيمة الطريق لإعادة التشكيل وإلى ضم النظام لتيار إسلامى محروم من قوة شعبية وأعيدت محورته داخل الطبقات الوسطى.

الخطان المتوازيان للذان سارت عليهما الأحداث فى مصر والجزائر، يفسره بشكل جزئى المنحى المشترك الذى أراد الناشطون المدربون فى أفغانستان دفع البلدين إليه، على الرغم من شدة تباين السياق الداخلى فى كل منهما. تعتبر الدولة الجزائرية بنيانا حديث التكوين، نابعاً من الاستقلال الذى حصلت عليه البلاد فى عام 1962 المدموغ بقسوة الحرب وعنفها، واختفى ما يربط هذه الحرب بالمجتمع بعد أن فقد حزب جبهة التحرير الوطنى مصداقيته

فى الثمانينيات. ولم تكن المؤسسات التى تؤدى دور الوساطة الدينية بين الشعب والسلطة سوى مؤسسات فى طور التكوين، لدرجة أن الدولة اضطرت أن تستورد علماء دين من مصر عندما أسست فى عام 1985 الجامعة الإسلامية فى قسنطينية لتعطى لنفسها الشرعية المطلوبة فى هذا المجال. سمح هذا الفراغ (السياسى-الدينى) للجبهة الإسلامية للإنقاذ بأن تعبئ الشعب باسم الإسلام وأن تنتصر فى العمليات الانتخابية التى جرت عامى 1989 و1991، كما سمح بدخول قطاع من السكان فى الحرب الأهلية - أو على الأقل فيما بين 1994 و1995. أما فى مصر فالدولة التى يرأسها حسنى مبارك هى وريثة بنيةان سياسى قديم للغاية، تتحكم فى جهاز إدارى فاعل، على الرغم من نقله البيروقراطى الراجع لـ«فرعونيته». ولديه فى جامعة الأزهر مؤسسة تقوم بدور الوسيط الدينى وهى المؤسسة التى عرفت كيف تحافظ على مكانتها الضخمة، على الرغم من تدخلات الدولة من ناحية ومنتقديها من الناشطين الإسلاميين الأكثر راديكالية من الناحية الأخرى، وأيضاً من اختراق الإخوان المسلمين لقطاع من هيئة العلماء والمدرسين. وعلى عكس ما حدث فى الجزائر، حيث اختصرت المناهضة الإسلامية العنيفة، قبل 1989، فى فريق مصطفى بوعلى، فإن الدولة المصرية، الذى اغتيل رئيسها على يد مجموعة الجهاد فى أكتوبر 1981، لها خبرة طويلة فى مواجهة التيار الإسلامى. إذ يعود ذلك إلى تأسيس الإخوان المسلمين على ضفاف قناة السويس فى 1928، مروراً بشناق سيد قطب فى عهد عبد الناصر فى 1966 والعلاقات الغامضة التى عقدها السادات مع الجماعات الإسلامية فى السبعينيات. فيما بين 1992 و1995، لم يتحول العنف الذى اتسمت به عمليات قطاع من التيار الإسلامى إلى حرب أهلية شاملة، على الرغم من الطابع اللافت للأنظار لهذه العمليات، وعلى الرغم من أن بعض الجيوب فى البلد خرجت مؤقتاً عن سيطرة الشرطة والجيش: ففي عام 1995 كان الأجندى يستطيع أن يعيش آمناً فى القاهرة - على حين كان أى شىء من هذا القبيل مستحيل فى الجزائر.

على المستوى العسكرى، يعتبر حجم المواجهة، إذا ما قيس بعدد القتلى، (فى حدود الألف شخص فى مصر مقابل نحو مائة ألف فى الجزائر) غير قابل للمقارنة. وعلى المستوى السياسى سيخرج التيار الإسلامى الراديكالى

المصري، الذى بدأ وكأنه بلغ أوجه فى 1992، سواء فى أوساط شباب المدن الفقير أو بين الطبقات الوسطى والبورجوازية المتدنية، كما حدث فى الجزائر، متفكساً بعمق بسبب خمس سنوات من حدة الصراع مع السلطة وهو الصراع الذى لم يستطع هذا التيار تحويله لصالحه.

يُورخ عادة لدخول الصراع فى مرحلة جديدة باغتيال الباحث العلماني فرج فودة على يد الجماعة الإسلامية فى يونيو 1992، وهو الصراع الذى ظل مستترا، وإن كان مستمرا، منذ منتصف الثمانينيات. أدى القمع الذى تلا اغتيال السادات فى أكتوبر 1981، إلى التصفية المؤقتة للتيار الراديكالي وإلى تشتت شبكات المتعاطفين معه كما أجبر الإخوان المسلمين على التزام الهدوء وقد انشغلوا بالنأى بأنفسهم عن نشطاء مجموعة الجهاد. كان الرئيس مبارك قد أعاد الأحزاب المعارضة التى طاردها سلفه إلى اللعبة السياسية ونظم انتخابات تشريعية فى مايو 1984 ولم تأت نتائجها بأية مفاجآت. ومع ذلك جرت الحملة الانتخابية فى جو من الحرية لم يكن معهوداً منذ زمن طويل جداً. توصل الإخوان المسلمون فى إنجاح بعض من نوابهم وشعرت السلطة بأنها فى وضع آمن يسمح لها بأن تتألف بالنشطاء المتطرفين الذين اعتقلوا فى أكتوبر 1981؛ وبدأ معظمهم يستعيد حريته. وحتى 1987 لم يكن أحد يتحدث عن هؤلاء: إذ انضم عدد منهم إلى الجهاد فى أفغانستان عن طريق العربية السعودية (بتشجيع من النظام) أما الآخرون فقد انشغلوا بإعادة تشكيل الشبكات التى جرت تصفيتها عام 1981. هكذا عاد التيار الإسلامى بمفهومه الواسع ينتشر بتؤدة مستعيداً قلاعته التى كان قد احتلها أيام السادات ومقدماتاً فى مجالات أخرى واضعاً إياها إلى جانبه. فاعتباراً من 1984 شهدت انتخابات الطلبة انتصار قوائمها من جديد فى معظم الجامعات. ومنذ منتصف الثمانينيات، كانت أغلب النقابات المهنية فى مصر قد أصبحت تحت سيطرة شباب أعضاء فى جماعة الإخوان المسلمين. وهكذا راح قدامى النشطاء فى الكليات الجامعية خلال العقد السابق، بعد أن تخرجوا ودخلوا الحياة العامة، يواصلون فى المجال النقابى نشاط الدعوة والإثارة التى كانوا قد بدأوه فى الجامعة¹. كان هذا التطفل فى الأوساط المهنية الحرة و«الحرفيين» قد امتد أثره عن طريق عملية الإثراء التى عرفتها البورجوازية المتدنية مع تداخل ازدهارها بنشاط البنوك وشركات توظيف

الأموال الإسلامية وهي في أوج تطورها في ذلك الوقت². كانت الدولة المصرية قد وضعت حداً لتلك الظاهرة في 1988، خشية أن تسمح للتيار بكافة ميوله إلى أن يكون لنفسه غيمة حرب تسمح للإخوان وأصدقائهم باستقلال مالي يترجم عنذد بمعارضة سياسية لا مجال لأى تنازل فيها. إلا أن الدولة كانت قد شجعت في الوقت ذاته ازدهار المجال الديني، معتقدة أنه سيظل تحت سيطرتها وأنه سيتمنح السلطة شرعية يمكنها أن تواجه بها اتهامات الكفر وعدم الحماسة التى كان يكيلها لها النشطاء الملتحون. فى عام 1985 أذاع تليفزيون الدولة نحو أربعة عشر ألف ساعة لإرسال إسلامي³، مؤمناً بذلك للدعاة «التليفزيونيين القرآنيين» (télécoranister) مثل الشيخ الشعراوى المعروف بكونه محافظاً متطرفاً وبعدها للأقباط، أو الشيخ محمد الغزالي، قريب الصلة بالإخوان المسلمين، بأولوية التعبير التليفزيوني للقيم. كان هؤلاء العلماء يُعتبرون أنفسهم القلاع الأيديولوجية للدولة فى مواجهة «التطرف الدينى» وعرفوا كيف يستمدون من ذلك الفوائد لصالح الأوضاع التى يريدون تأصيلها. واستهدفوا فى المقام الأول المتقين العلمانيين وعملوا على منع مؤلفاتهم من التداول لأنها «تعود بالضرر على الدين الحنيف» بل إنهم بالمناسبة لم يرحموا النسخة العربية من ألف ليلة وليلة ورموها بتهمة «البذاءة». أظهر قرار تحريم تقديم المشروبات الكحولية على طائرات شركة مصر للطيران، والقرارات التى اتخذها بعض المحافظين بجعل محافظاتهم خالية من الكحوليات، أن الدولة تركت لرجال الدين ذوى الميول السلفية والمحافظه مهمة التصرف فى مجالات الأخلاق والثقافة والسلوك والحياة اليومية. فى البرلمان مارس النواب من الإخوان المسلمين ضغطاً لا هوادة فيه من أجل تطبيق الشريعة كما طالبوا بأن أى قانون يتعارض معها فى رأيهم يجب أن يلغى. عندما جابههم رئيس المجلس، رفعت المحجوب (الذى سيتم اغتياله فى 1990) برفضه التام لذلك عام 1985، فقد أكد على أنه يتعين أن يبقى المجال التشريعى - ومعه المجال السياسى - بعيدين عن متناول التيار الإسلامى حتى لو كان «معتدلاً». قامت بعد ذلك مظاهرات نظمها داعية تحريضى التعبير - الشيخ حافظ سلامة - سرعان ما جرى تفريقها، ولكنها كانت قد أوضحت أن ذلك التيار قد عاد يتجاسر وينزل إلى الشارع.

على حين كان الإخوان المسلمون والمقربون منهم داخل المؤسسة الدينية من جانب، والسلطة من جانب آخر، قد دخلوا فيما يشبه «حرب على الحدود» - الأوائل لكى يمدوا تأثيرهم إلى المجالات القانونية والاقتصادية والسياسية، والسلطة حتى يظلوا قابعين فقط في مجالي الأخلاق والثقافة - كان المكسب السرى للحركات الإسلامية، قد انقسم إلى تيارين أساسيين حول جدل دار فى السجن⁴ تولد عن القتل فى الاستيلاء على السلطة بعد مقتل السادات. بالنسبة للتيار الأول بزعامه الملازم عبود الزمر أحد المتأمرين المحكوم عليه بالسجن المؤبد والطبيب أيمن الظواهري⁵، الذى سافر إلى أفغانستان فى 1985، لا يمكن للجهاد أن ينجح إلا بتدمير المراكز العصبية للنظام «الكافر» بعملية عسكرية؛ وأن ذلك يتطلب نواة صغيرة من المناضلين عاقدى العزم - يقيمون الدولة الإسلامية، سيناصرهم الشعب بعد أن يتخلص من الاستبداد. هذا التصور الانقلابي يعيد استخدام الوسائل التى كان يتبعها ضباط التيار القومى بعد أن قاموا بأسلمة تعبيره عبر العقود السابقة. لم يكن هذا التصور يؤمن بجذوى «الدعوة» إذ إن الدولة تمتلك من الوسائل ما يسمح لها بالتحكم فيها، طالما أن التيار الإسلامى فى «مرحلة ضعف» - وهذا تريد للنظريات الواردة فى الكتيب الذى أصدره الكهريأتى عبد السلام فرج لتبرير اغتيال السادات⁶. وكان هذا هو أيضاً رأى تنظيم الجهاد الذى أعيد تشكيله فى السر.

فى مواجهة هذا التنظيم، رأى نشطاء آخرون من الذين استعادوا تسمية «الجماعة الإسلامية»، ذات الشهرة الواسعة فى الجامعات فى السبعينيات⁷، أنه يتعين مواكبة الجهاد للدعوة كما أنه يتعين أن تمتد إلى المجتمع كله بواسطة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»⁸. كان ذلك يفترض، فى أن واحد، اللجوء إلى سياسة التجنيد الواسع والمفتوح والتحكم فى مناطق من البلاد يمكن إخراجها من تحت سيطرة الدولة بأن يفرض عليها «النظام الإسلامى». هذا التصور كان يؤخذ بمعانيه المختلفة: أخلاقية (مطاردة الأفراد ذوى الأخلاق المشبوهة وغلق نوادى الفيديو وصالونات تصفيف الشعر للسيدات ومحلات بيع الخمر وقاعات السينما إلخ.)، ومعانيه العقائدية والقانونية (تهديد الأقباط حتى يدفعوا «الجزية» التى تفرضها الشريعة على غير المسلمين الذين يعيشون تحت الهيمنة الإسلامية) والمعانى السياسية العسكرية (مهاجمة ممثلى سلطة الدولة

ورجال الشرطة إلخ.) مرشد الجماعة كان الشيخ عمر عبد الرحمن⁹، «المفتى» بـ قتل السادات وكان قد اشتهر بفتاويه التي تسمح بمهاجمة محلات بيع المجوهرات والذهب التي يمتلكها أقباط (واغتيالهم عند الضرورة) لتمويل الجهاد. بعد الإفراج عنه عام 1984، أقام فى واحة الفيوم حيث كانت خطبه توجه ضد أهدافه المفضلة. بعد اعتقاله لفترة قصيرة عام 1986 والإفراج عنه، أعيد اعتقاله عام 1989 لعدة شهور، إثر مواجهات عنيفة للغاية بين مؤيديه والشرطة وذلك قبيل سفره إلى السودان وحصوله على تأشيرة دخول الولايات المتحدة الأمريكية. واصل هناك إلقاء خطبه فى جيسى سيتى، إلى أن اتهم فى عملية الهجوم على مركز التجارة العالمية (الأول) فى فبراير 1993.

لم يلتفت المراقبون إلى تدهور الأمن إلا اعتباراً من 1987 عندما نجا وزير الداخلية وبعض الدبلوماسيين الأمريكيين من هجمات وقعت فى مايو من ذلك العام، فى الوقت الذى تزايدت فيه أعمال العنف ضد الأقباط بتحريض من الجماعة الإسلامية فى صعيد مصر. فقد انتشرت إشاعات تقول إن المسيحيين قد قاموا برش أحبة السيدات المسلمات بمحلول مرى عن طريق «بخاخات» خاصة تجعل للصليبان تظهر على أحجبتهم بعد أول غسلة لها! أن تؤدى مثل تلك الإشاعات إلى تجسير الأوضاع يكشف مدى التوتر الذى ساد الوادى. فى العام ذاته زاد عدد المقاعد التى يحتلها الإخوان المسلمون فى البرلمان؛ فبعد تحالفهم مع حزب العمل الذى يتزعمه ماركسى قديم، تحول إلى التيار الإسلامى، حصلوا على 17% من الأصوات وستين مقعداً. أرادت السلطة التى كانت تسيطر على هامش حرية النتائج الانتخابية، انتهاج استراتيجية الحوار مع الطبقات الوسطى المتدينة على أمل أن تحصل منها على الأمن الاجتماعى. إلا أن العنف تزايد، عاماً بعد عام، إلى أن انفجر الموقف عام 1992: ففى خريف 1988، فى حى هليوبوليس^(٩) فى القاهرة الكبرى، اضطرت قوات الأمن إلى احتلال الحى بأكمله الذى كانت الجماعة الإسلامية «تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر» فيه بالقوة، وكان ذلك إشارة إلى أن المنظمة تستطيع الخروج من معاقها الريفية فى الصعيد وأن تتغلغل داخل الأوساط الشعبية فى العاصمة¹⁰.

• لمل المؤلف يقصد حى «عين شمس» إذ إن «هليوبوليس» تعنى باليونانية: مدينة الشمس. (المترجم)

في 1989 و1990 أدت مواصلة أعمال العنف ضد الأقباط في صعيد مصر والقوة المتزايدة للجماعة إلى بدء عملية قمع أدت على وجه الخصوص إلى محاصرة المسجد الذي يعظ فيه عمر عبد الرحمن في الفيوم، وإلى اعتقال عدد كبير من الأشخاص؛ كما أدى ذلك إلى أخطاء تورطت فيها الشرطة، وانطلقت على أثرها عمليات ثأرية ضد قوات الأمن داخل الأوساط التقليدية في جنوب الوادي، علاوة على المواجهة الأيديولوجية بين الإسلاميين الراديكاليين والدولة. ظلت هذه الأخيرة متمسكة باستراتيجيتين متزامنتين حتى عام 1993: ضغط بوليسي ضد «المتطرفين» تسلطت عليه الأضواء الإعلامية وحوار خفي مع البعض منها، بوساطة بعض كبار رجال الدين المقربين من التيار السلفي أو من الإخوان المسلمين. التردد بين هذين الخطين أدى إلى تغيير ثلاث وزراء داخلية خلال ثلاث سنوات¹¹، ترجمه النشاط على أنه علامة ضعف من الدولة. فعلى الرغم من آلاف الاعتقالات، ازدادت الهجمات جساراً، وهو ما بينه اغتيال رئيس البرلمان السابق في وسط القاهرة في أكتوبر 1990.

وهكذا، فمع بداية 1992 وهو العام الذي بدأت فيه «حرب» دامت خمس سنوات، كانت السلطة في موقف هش نسبياً. إلا أن التيار الإسلامي في مصر - أكثر مما حدث له في الجزائر - كان متأثراً بانقسام المجموعات الاجتماعية المختلفة التي يتشكل منها، وتعارض فيما بينها حول تكتيكات كل منها وحول المذاهب التي تؤمن بها. كان الإخوان المسلمون قد أمنوا لأنفسهم مواقع صلبة في الطبقات الوسطى المتدينة، ولهم تمثيل في البرلمان ويتمتعون بشبكة تمويل متمثلة في نظام بنكي إسلامي لهم فيه حضور قوي، كما أنهم يسيطرون على النقابات المهنية، وبفضل مؤسساتهم الخيرية التي يرأسها بعض أعضائهم، يستطيعون الوصول إلى الأوساط الشعبية. ثم إن المؤسسة الدينية، التي تعتمد عليها السلطة بعد اغتيال السادات والتي لها حضور قوي على شاشات التلفزيون ويد طولى داخل المجال الفكري، كانت واقعة تحت تأثير الإخوان - عبر علماء دين كبار، مرتبطين معهم بوشائج خاصة، من أمثال محمد الغزالي ويوسف القرضاوي¹². ومع ذلك، وعلى الرغم من دور «الوساطة» الذي كانوا يتشددون به، فلا المؤسسة الدينية ولا الإخوان المسلمون كانت لهم القدرة على السيطرة على التيار المتشدد، بل ولا حتى على التحكم في الشباب الفقير في

المدن ولا على تنظيمهم في تشكيل نضالي وراء الطبقات الوسطى المتدنية، على عكس ما نجحت فيه الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر فيما بين 1989 و1991.

الواقع أن الجماعة الإسلامية نجحت في عام 1992 - وبقر أقل مجموعة الجهاد- في تأمين موقع لها صلب ومستقل بفضل تراكم نجاحاتها الدعوية، التي حققتها من خروج معظم نشطائها من المعتقلات عام 1984. أقامت المنظمات في منتصف الثمانينيات معازل لها في محافظتي أسيوط والمنيا في مصر الوسطى، حيث تمتعتا بظروف اجتماعية مواتية لنشر دعوتهما. فقد أدى انخفاض أسعار البترول اعتباراً من 1985، إلى وقف الهجرة إلى شبه الجزيرة العربية، وهو ما كان يمثل أهم مجال مفتوح لعمل المتخرجين الشبان القادمين من الأسر الريفية بعد مرورهم بالجامعات المحلية التي أسست في الوادي في السبعينيات. وكان عدد من هؤلاء الشباب قد انضم إلى نشاطات الجماعة الإسلامية في الجامعة ووجد نفسه، بعد الانتهاء من سنى الدراسة، وقد عاد إلى قريته أو إلى بلدته بلا عمل وعالة على أسرته التي كانت قد عانت كثيراً لكي تدفع له مصاريف دراسته، محبط الآمال. عرف خطاب الجماعة الإسلامية وأيديولوجيتها ترجمة هذا السخط إلى تمرد على النظام القائم واعتباره نظاماً «كافراً». شكل هؤلاء الخريجين العاطلين، باتصالهم بزملائهم غير المتعلمين، «إنتليجنسيا إسلامية» ثورية ستعرف كيف تعبى الشباب المسلم الفقير في الوادي بأن تقاعلت مع الوضع الخاص بهذه المنطقة. الواقع أن لصعيد مصر نسيجاً اجتماعياً خاصاً تسيطر على خطوطه قبائل محلية أو عائلات كثيراً ما تحسم العلاقات القائمة بينها بواسطة العنف والنار. الإجرام المنظم حول أنشطة غير شرعية (تجارة السلاح، زراعة وتجارة الحشيش) متأصل جداً في المنطقة وتساعد عليه طبيعتها الجغرافية: كهوف الجبال المطلة على النيل، وكذلك الجزر النهرية بزرعاتها الكثيفة وحقول قصب السكر كلها تقدم عديد من أماكن للاختفاء. وكان وجود الدولة ضعيفاً على المستوى المحلي، تتحكم فيه مصالح خاصة - وهو ما يساعد على ازدهار جيوب تمرد لها تراث طويل وظلت حية في هذا المجال. أخيراً، العالم الريفي المحيط بأسيوط والمنيا ظل منطوياً على نفسه، لم يستلم كله أمام انتشار الإسلام. ففي هذه المنطقة كانت المسيحية النيلية هي أفضل من قاوم المد

الإسلامى عبر القرون بفضل أدبرتها. وهكذا كانت نسبة الأقباط فيها هى الأعلى فى البلد كله، إذ تبلغ نحو 18% فى محافظة المنيا و19% فى أسيوط، مقابل متوسط يقدر بـ 6% على مستوى البلد¹³.

خلق هذا الموقف أرضاً خصبة لانتشار الجماعة الإسلامية، حيث استطاعت فى الوقت ذاته إقامة مؤسسة للتعبئة والسيطرة بعيداً عن ضغوط دولة نائية، وإعداد مخابئ أسلحة ومعسكرات تدريب، وترجمة هدفها من «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» بواسطة مهاجمة الأقباط على وجه الخصوص. علاقات التعايش بين مسلمين ومسيحيين فى الوادى عرفت تقلبات مختلفة عبر القرون. كانت فترات طويلة من الهدوء تتخللها فترات تلتهب فيها التوترات، عندما يحرض واعظ متحمس، مواطنيه ضد «استكبار» المسيحيين: إذ إن التفسير المتشدد للنصوص الدينية يطالب بالتحقير من شأنهم وإذلالهم عند جباية الجزية التى تفرضها عليهم للشرعية مقابل حق «الذمة» الذى يتمتعون به (أو يتأثرون به حسب التأويلات). فى عام 1911 انعقد فى أسيوط «مؤتمر قبطى»⁽¹⁾ أجج من حدة التهيزات - سواء لدى مؤيديها أو مناهضيها - التى تتادى بـ«انفصال» مصر الوسطى لإقامة «دولة مسيحية». إلا أن التوتر الشديد وأعمال العنف التى انطلقت مع انتشار الحركات الإسلامية فى المبعينيات، وهى التى بلغت أوجها بعد ذلك بعقدين، يستمد حججه من هذا الملف ويعود التوسع الكبير فيه إلى وصول أعداد ضخمة من عمال وطلبة، أغلبيتهم العظمى من المسلمين، إلى مدن مثل أسيوط والمنيا، فوجدوا أن عديداً من الأقباط فيها يحتلون مناصب هامة: فإلى جانب الأعيان من أصحاب الأقطان والعقارات - الذين كانوا قد عانوا الكثير بسبب التأميمات الناصرية - شقت طبقة قبطية وسطى طريقها وطورت نفسها بفضل منظومة مليّة تعليمية منطوية. كان هذا الوضع فى أعين الشباب المسلم الفقير، الذى أثر فيه فكر الجماعة الإسلامية، بمثابة فضيحة مخزية: إذ يتعين على الأقباط أن يظلوا ودعاء خاضعين، فإذ بهم ناجحون مزدهرة أعمالهم، على حين كان المسلمون يعانون الأمرين. يتناسى هذا التحليل التسطيحي للأمر أن معظم أقباط الوادى - مثلهم مثل مواطنيهم

* عقد هنا المؤتمر بعد اغتيال بطرس غالى باشا رئيس الوزراء المصرى على يد أحد المسلمين (انراجع).

المسلمين - ريفيون فقراء. غير أن هذه النظرة للأمور كانت بمثابة متنفس ديني (يسهل استخدامه في التلاعب بهم) يصترفون عن طريقه من احباطات اجتماعية شديدة الوطأة على نفوسهم، رفع من حدتها نضوب تيار الهجرة إلى العربية السعودية، وهو ما أوصل الضغوط إلى نقطة الانفجار. لهذا السبب أصبحت أعمال الإثارة المناهضة للمسيحيين، الوسيلة المفضلة لدى متطرفي الوادي لكي يمدوا تأثيرهم داخل أوساط الشباب الفقير. الصورة التي كانت ترسمها منشوراتهم وحملاتهم للمسيحي هي لكائن شرير فاسد يسعى استغلال وضعه الاجتماعي العالي بدون وجه حق، عميل للأجنبي وللصليبيين، يسعى دائماً لتقصير المسلمين ويعمل من أجل ذلك على إفسادهم: من أمثلة ذلك اتهام قبلى من المنيا أنه دفع ببعض القاصرات المسلمات إلى البغاء ثم نشر ما تقمن به على كاميرات الفيديو¹⁴، كما أصبحت صيدليات ومحلات الذهب المملوكة للأقباط الأهداف المفضلة لأعمال الشغب التي يشعلها المتطرفون متذرعين دائماً بـ«استكبار» المسيحيين. عام 1992 كان هو الذي سيطرت فيه هذه الأحداث المتوترة على الوضع السياسي في الوادي، والتي عرفت الجماعة الإسلامية استغلالها لحسابها. الجدة التي انضم بها رد فعل الدولة، بعد أن ضاعفت من الاعتقالات والاستجابات «العنيفة»، زادت من إصرار تيار العمل السري الذي أمّن لنفسه في مصر الوسطى معازل منيعة، دفعته إلى تصعيد الموقف وإلى مواجهة الدولة بصورة مباشرة. هذا التحول إلى «الحرب الشاملة»، الذي شجعت عليه عودة المجموعات الأولى من «الأفغان» الذين تدرّبوا عسكرياً ودفعوا إلى التعصب دفعا داخل الأوساط «السلفية الجهادية» في بيشاور، تم على ثلاث محاور: اغتيال شخصيات عامة، قتل السياح واحتلال أحزمة الفقر المحيطة بالعاصمة والسيطرة عليها - وهي العملية التي يرمز لها بإعلان قيام «جمهورية إمبابة الإسلامية».

كان لاغتيال فرج فودة في 8 يونيو 1992 على يد نشطاء في الجماعة الإسلامية - تم تحديد شخصياتهم ثم اعتقلوا وحوكموا - هدف مزدوج: في المقام الأول إصابة رمز من رموز الإنجليزيسيا العلمانية، فقد كان دائم المعارضة لتطبيق الشريعة، ومؤيداً لمكافحة الإسلاميين دون هوادة وتقوية الترسنة التشريعية المناهضة للإرهاب لمواجهتهم بها، كما كان من مؤيدي

تطبيع العلاقات مع إسرائيل. لكل هذه الأسباب كان مكروها من المؤسسة الدينية ومن الإخوان المسلمين الذين نددوا كثيراً بكتبه، كما كان ينظر إليه نظرة ريبة من اليسار الوطنى الذى تظل إسرائيل بالنسبة له العدو فى كافة الأحوال. باغتياله وضع أن الجماعة اختارت شخصية بلا قواعد اجتماعية ولكنها تتمتع بشهرة داخلية ومعروفة فى الخارج - فتحدث بذلك الدولة بصورة مباشرة وصبت الرعب فى قلوب كل الذين قد تساورهم فكرة اتخاذ مواقف علنية مماثلة للتي كان يعلنها فرج فودة. علاوة على أنها باستهدافها لـ«علمانى متطرف»، جذبت إليها - على الرغم من العنف الذى اتسمت به الوسيلة - تعاطفات عميقة فى الأوساط الدينية ذاتها التى كان النظام يدفع بها لكى تؤمّن له شرعيته الإسلامية. فأنشاء نظر القضية التى حوكم فيها القتل فى يونيو 1993 أعلن الشيخ محمد الغزالي، الذى استدعاه للشهادة أمام المحكمة محامى الدفاع، أن الشخص الذى ولد مسلماً ثم نشط ضد الشريعة (كما هو الحال بالنسبة لفودة) اقترف جريمة الردة، التى يطبق فيها حد القتل. وفى غياب الدولة الإسلامية التى تتولى تنفيذ القصاص، لا مجال لإلقاء اللوم على الذين يتولون ذلك. أدت تلك الشهادة التى أشاعت الغمّة فى الأوساط الحكومية إلى نبذ سياسة «الوساطة» مع الإسلاميين الراديكاليين عن طريق المؤسسة الدينية قريبة الصلة بالإخوان المسلمين؛ كما أنها جاءت ضمن سياق هجوم منظم شنه هؤلاء على أى محاولة يقوم بها المثقفون العلمانيون للتدخل فى الجدل الدائر حول القيم الجوهريّة فى المجتمع، بأن جعلتهم من المجرمين. ضحية أخرى من ضحاياهم كان الأستاذ الجامعى نصر أبو زيد الذى اعتبر أيضاً «مرتداً» بسبب مؤلفاته وبالتالى تم تطليقه من زوجته عن طريق المحكمة على أساس أن المرتد لا يستطيع أن يبقى متزوجاً من مسلمة، فاضطر إلى اللجوء مع زوجته إلى أوروبا عام 1995 هرباً من التهديدات بالقتل¹⁵. وأخيراً فى أكتوبر 1994 طعن أحد أعضاء الجماعة بخنجر صاحب جائزة نوبل للأدب، نجيب محفوظ، وقد كان محفوظ هدفاً لهجوم منظم من رجال الدين المحافظين بسبب رواياته التى اعتبروها خارجة على الأخلاق. أوضحت تلك القضايا فى المقام الأول أن للتيار الإسلامى قواعد داخل المجال القضائى المصرى، وليس فقط وسط المحامين - كما أوضح ذلك سيطرة الإخوان المسلمين على نقابتهم عام 1992 - وإنما أيضاً بين القضاة، فقد

طلق قضاء إسلاميون بالقوة نصر أبو زيد من زوجته. كما أن تلك القضايا أثبتت وجود تكامل بين «المعتقلين» و«المتطرفين»: هؤلاء المتطرفون يعدمون الضحايا الذين يعينهم لهم «المعتلون»، ثم يتولى «المعتلون» بعد ذلك عملية الدفاع عنهم، مطالبين بأحكام مخففة نظراً لظروفهم، إن دعا الأمر إلى ذلك. استهداف المتقنين غير الدينيين كانت وظيفته إعادة توحيد التيار وإن عبر «المعتلون» علناً عن أسفهم لتهور الناشطين الذين يقومون بتنفيذ عملياتهم تلك. ولكن هذا أحدث أثراً دمرت صورتهم على مستوى العالم، إذ إن هذه الأحداث وقعت في وقت كان الإخوان المسلمون وحلفاؤهم يقومون بحملة استمالة، تجاه الولايات المتحدة بخاصة، مقدمين أنفسهم على أنهم يجسدون المجتمع المدني مقابل الدول الاستبدادية، وعلى أنهم القوة الوحيدة التي تستطيع تحييد الراديكاليين.

شنت الجماعة الإسلامية في خط متواز مع حملة التخويف ضد المتقنين العلمانيين، حملة على السياح ابتداء من أشهر الصيف. بدأت بقنابل صنعت محلياً في يونيو. وتواصلت بإطلاق النار على مركب سياحي على النيل وعلى قطار، ثم بوفاة سائحة إنجليزية في أكتوبر، وتلى ذلك اعتداء على مسافرين من الألمان، جرح بعضهم، في ديسمبر. من نيويورك راح مرشد الجماعة الشيخ عمر عبد الرحمن يوزع أشرطة كاسيت يصف فيها السياحة بأنها عملية فجور ونشر للمسكر مفتياً بأنها حرام. سار على نهجه قطاع من الحركة الإسلامية «المعتلة» إذ رأى في التوسع السياحي - وعلى الأخص السياحة الإسرائيلية - إحدى نتائج عملية السلام المكروهة في الشرق الأوسط¹⁶. وإذا كان الجميع قد عبر عن أسفه لوقوع ضحايا من «الأبرياء»، إلا أنهم ألقوا بالمسؤولية على العنف البوليسي، الذي دفع «شباب الجماعة» إلى الدفاع عن أنفسهم بقدر استطاعتهم. انتقلت الاعتداءات في عام 1993 إلى القاهرة وترتب عليها سقوط قتلى عديدين من بين الزوار الأجانب واستمرت تلك العمليات بصورة متقطعة في الأعوام التالية إلى أن وقعت المجزرة الختامية في الأقصر في نوفمبر 1997. ومن ثم حدث بالنسبة للاعتداءات على المتقنين العلمانيين، دفعت تلك التي استهدفت السياح الأجانب قطاعاً من الإسلاميين «المعتلين» إلى اعتبار «عدم تقوى» الدولة تبريراً لتهور الراديكاليين، معبرين بذلك عن تفهمهم للظاهرة

ومشيرين إلى أن الجماعة قد زودت عملية التعبئة ضد السلطة بمرجعياتها، دافعة بذلك القطاعات الأخرى المكونة للتيار الإسلامى للمير ورائها حتى ولو بالكلمات فقط. أخيراً، كانت «الحرب» ضد السياحة بمثابة رهان يخسر فيه من يقوم به كل شيء أو يضاعف مكسبه: فقد كانت وسائل تلك الحرب ضعيفة للغاية ولكنها كانت مؤلمة جداً للدولة المصرية، من الناحية المالية¹⁷ ومن ناحية صورتها فى الخارج أيضاً. أبواق الإسلاميين «المعتقلين» فى الغرب استولت على هذا العنف لإثبات عزلة وقتل «الدولة الكافرة»: فقد كانوا يطالبون بوصول البورجوازية المتدينة إلى السلطة، إذ إنها هى التى تستطيع إعادة الرخاء وفى الوقت ذاته تشجع المستثمرين ورجال الأعمال. بدأت تلك الحجج تجد لنفسها طريقاً وخاصة داخل بعض الأوساط السياسية فى الولايات المتحدة. إلا أن الدولة لم تكن الضحية الوحيدة لانهايار صناعة السياحة. فقد كان قطاع كبير من السكان، الذين روعهم الاغتيال المخطط للأجانب والذى ليست له أى سابقة فى تاريخ البلد، وهو يعيش على دخله من قطاع (السياحة) ابتداءً من المرشدين إلى العاملين فى الفنادق والمطاعم حتى باعة الخضروات والنجارين أو السائقين ومعهم أعضاء أسرهم ممن يعملون. فمهما كانت ميولهم السياسية أو الدينية، وجدوا أنفسهم مواجهين بهبوط حاد فى مستوى معيشتهم، وبعد فترة من التردد، تباعدوا عن الذين كانوا السبب فى ذلك.

على الرغم من ذلك لم تكن استراتيجية التطرف القوى التى اختارتها الجماعة الإسلامية عام 1992 خالية من المنطق وكان رهانها هو أن تحول الشباب الفقير إلى التمرد - بالإضافة إلى تحديها للدولة - بتغلغلها المتزايد داخل الأحياء الفقيرة فى ضواحي القاهرة والتى كانت قوى التطرف تأمل تجنيدها لحسابها. فى خريف 1988، بالقرب من حى هليوبوليس⁽¹⁾ كانت قوات الأمن قد اضطرت أن تحتل حياً سكنياً كان النشاط «يامرون» (فيه) بالمعروف وينهون عن المنكر». إلا أن الوضع كان قد أصبح أكثر خطورة فى منطقة إمبابة، وهى ضاحية من العشوائيات لا تبعد كثيراً عن موقع جامعة القاهرة، ويسكنها نحو مليون شخص تقريباً. (من الإثنى عشرة مليون التى تأويها العاصمة المصرية).

* راجع هامش ص 339 (لترجم)

بنيتهما التحتية ضعيفة ومعظم سكانها من الفلاحين المهاجرين الذين قدموا فى معظمهم من صعيد مصر، أصبحت إمبابة رمزاً - بل صورة كاريكاتورية- لتغلغل الإسلاميين الراديكاليين¹⁸ داخل العاصمة. بعض المتهمين فى قضية مقتل السادات قدموا منها، غير أن الحى و«منطقته» أستخدم فى ذلك الوقت وكرأ وليس أرضاً مفضلة لنشر الدعوة. إذ أن عودة التغلغل داخله لم تحدث إلا بعد الإفراج عن معظم النشطاء فى عام 1984، من منظور توسيع التجنيد داخل الجماعة الإسلامية وتكوين مجال إسلامى يخرج عن نطاق سيطرة الدولة، منقول عن الجيوب المنشقة فى صعيد مصر. يعود نجاح تلك العملية إلى التقاء المتقنين الإسلاميين، من نشطاء السبعينيات الحاصلين على الشهادات من الجامعة القريبة أو من طلاب تلك الجامعة مع فتوات الحى، الذين هم «الشجعان» أى مزيج من صورة «الأب الروحى» وينصف المظلومين، يتولون الحفاظ على النظام الاجتماعى فى غياب ممثلى سلطة الدولة. تحول هؤلاء الفتوات من ممارسى الرياضات العنيفة إلى الإسلام السياسى الراديكالى عندما كان هذا الأخير على استعداد لإعلاء شأن الدور الذى يقومون به. فقد قرر أن يأخذ باستراتيجية المواجهة العنيفة مع السلطة وكان عليه أن يجند عناصر المجتمع المتمكنة من «تقنيات» العنف وتنظيم " العصابات " والحصول على الأسلحة والذخائر من السوق السوداء إلخ¹⁹. إلتقاء المتقنين الإسلاميين والفتوات وفر الشروط الضرورية لتجنيد شباب المدن الفقير خلف الجماعة التى أصبحت القوة الاجتماعية السياسية الرئيسية فى إمبابة.

اعتباراً من 1984 قام عمر عبد الرحمن «المرشد الروحى» للجماعة بزيارة للمساجد المحلية التى احتل النشطاء أهمها ونجحوا فى تولي المجال الاجتماعى هناك: نشاطات رياضية، دراسة، ميليشيات تتولى مسئولية النظام الإسلامى فى الحى ومنع دخول الشرطة إليه. وقوع حى إمبابة فى يد الإسلاميين الذى رمز إليه تغيير أسماء الشوارع إلى أسماء إسلامية جرى عن طريق إحلال الجماعة محل مؤسسات الوساطة التقليدية لحل نزاع ما، أو لتهدئة الصراعات بين عائلات يسيطر عليها منطق الثأر العتيق، إلخ. وأخيراً أقيمت منظومة من الجمعيات الخيرية المرتبطة بالجوامع للعناية بالمحتاجين.

انهزمت كبرى عائلات الحى القبلية والسلاح فى يدها وأجبرت على التفاوض، أما الأقباط، وكانوا يشكلون أقلية كبيرة الحجم متجمعة حول إحدى وعشرين كنيسة - تعرضوا لفظائع شبيهة بالنزاع عاناها إخوانهم فى العقيدة فى أسبوط والمنيا. نهب المحلات التجارية وحرق الكنائس وضرب المسيحيين بالعصى أثناء عمليات العنف المنظم ضدهم كانت تعتبر من أعمال «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» التى يتبعها المتطرفون. بهذه الطريقة استمالت المجموعة أيضاً بعض الشباب الذين ليست لهم أى هوية حزبية كانوا يستفيدون من الفرصة المتاحة لأخذ نصيبهم من الغنائم، أما التجار الأقباط الذين كانوا يدفعون «الجزية» للجماعة²⁰ فقد كانوا يُستثنون من العنف.

فى إمبابة استغل الشباب التوجه الدينى الراديكالى ليتولوا الأدوار الاجتماعية التى كان من المفروض أن يقوم بها من هم أكبر منهم سناً - وهى الظاهرة ذاتها التى لاحظناها فى الحرب الأهلية الجزائرية، حيث تقدم «الحيطيون» من شباب الأحياء الفقيرة على كبار شخصيات حزب الجبهة الإسلامية للإنقاذ بعد عام 1991. وكما حدث فى الجزائر أيضاً، توهم هؤلاء الشباب أنه بما أنهم سيطروا على الأمور فقد أصبح فى استطاعتهم الاستمرار فى «هجومهم إلى أن تهتز الدولة من أسسها». فى إمبابة الأعمال الخيرية التى تولتها الحركة اعتباراً من عام 1991 - وهو العام الذى تزايدت فيه مطاردة الأقباط ومضايقتهم - بدأت تتوارى، بشكل مضطرب، وراء تأويل واسع النطاق لـ«النهي عن المنكر»، حيث تنثر المنحرفون فى الإجرام المعادى فى رداء إسلامى لممارسة نشاطهم فى فرض الإتاوات. وكما سيحدث بعد ذلك فى ضواحي الجزائر مع الجماعة المسلحة الجزائرية، تباعدت عن الجماعة الإسلامية شريحة من السكان كانت فى مرحلة أولى تتعاطف معها. فى نهاية شهر نوفمبر 1992 صرح الشيخ جابر المسئول العسكرى عن المجموعة بـ«عنترية»، إلى وكالة رويترز، أن إمبابة أصبحت «دولة إسلامية» تطبق فيها الشريعة. تطاير النبأ فى جميع أنحاء العالم. وعلى عكس ما اختارته السلطة الجزائرية من استراتيجية المحاصرة والاحتواء إلى أن «تحتل المناطق الإسلامية المحررة» للضواحي الجزائرية²¹، كان اختيار الدولة المصرية هو استخدام القوة. فى ديسمبر 1992 احتل أربعة عشر ألف من رجال الشرطة حى

إمبابة لمدة ست أسابيع واعتقلوا خمسة آلاف شخص واضعين حداً لجمهورية الشيخ جابر الإسلامية قصيرة العمر، كما قالت الصحف المصرية، دون أن يقع أى «حمام دم» كما توقع أنصار هذا الأخير، ذلك لأن عنف الحركة ذاته حرّمها فى نهاية المطاف من تعاطف المواطنين ومن المساعدات التى كانت تتمتع بها. خصّصت بعد ذلك مبالغ ضخمة لتنمية الحى: فعلاوة على أقسام الشرطة تضاعفت أعداد الخدمات الاجتماعية ووضعت المساجد تحت سيطرة وزارة الأوقاف فعينت لها وعاظما «مضمونين». استعادة الدولة لزام الأمور لم يبق على القمع فقط: إذ أن اختفاء وظيفة الوسيط الاجتماعى التى أخذته الجماعة لنفسها عنوة، سمح بظهور نخبة سياسية جديدة من رجال أعمال شبان، ينتمون للحزب الوطنى الديمقراطى الموجود فى السلطة، وهو ما يسر من الوصول إلى المن المفاجئ الذى هبط على الحى وأعدت السلطة توزيعه²². كان بعض من هؤلاء فى زمن وثى، قريباً من الحركة الإسلامية الراديكالية وتوقع فى حينه حالة الإنهالك التى لا بد وأن الحركة ستصل إليها بعد حين.

عندما قامت السلطة المصرية، بفصم الرباط الذى جمع بين الشباب الحضرى الفقير المتقنين الإسلاميين المتطرفين، بالقوة المسلحة، أبعد خطراً كان داهماً، محملاً برياح ثورية. ولكن كان عليها أن تواجه خطراً آخر قادم من جماعة الإخوان المسلمين، التى قام أعضاؤها والمتعاطفون معها بعدد من استعراضات القوة فى عام 1992. فقد احتلوا معاقلاً قوية بين الطبقات الوسطى المتدنية، وكان من المتوقع أن يحلوا محل الراديكاليين للسيطرة على الجماهير الفقيرة عن طريق نشاطاتهم الخيرية، كما أنهم اخترقوا المؤسسة الدينية التى كان النظام يتوقع منها أن تسانده فى مواجهة التيار الإسلامى.

انتصار الإخوان المسلمين فى انتخابات نقابة المحامين التى هى المعقل التقليدى للبيرالية، فى شهر سبتمبر، اعتبر «أهم حدث فى مصر منذ اغتيال السادات»²³ لأنه أكمل بذلك استيلائهم على المؤسسات الممثلة للطبقة الوسطى المتعلمة. نقابة الصحفيين هى الوحيدة التى ظلت بعيدة عن متناولهم. يعنى ذلك أن المجال القانونى، وهو محورى بالنسبة للمطالبات السياسية الإسلامية القائمة على تطبيق الشريعة، بات على شفا الخروج عن سيطرة القانونيين الوضعيين، فى حين إن الإخوان وحلفاءهم يستطيعون تطويعه فى اتجاه

تصوراتهم²⁴. فهاهم قد استخدموا موقعهم القوي لرفع دعاويهم ضد نصر أبو زيد أو ضد كتاب آخرين «غير ملتزمين»، وتمكنوا من الانتصار فيها بفضل قضاة يعتقدون أفكارهم. وكانت فرصة أخرجوا فيها الدولة بشدة، بأن أخرجوا العدل عن سيطرتها انتظاراً لتطبيق الشريعة عندما تتاح الفرصة.

جاء رد فعل السلطة في شكل استعادة مجمل النقابات المهنية بأن فرضت حضور نسبة من المشاركين في الانتخابات وإلا قامت هي بتعيين منقذين قانونيين²⁵. إلا أن هذا الإجراء، الذي اعتبر النفاقا على القانون شجع على العمليات الاحتجاجية في سياق كان النظام فيه غير واثق من التوجه الذي سيأخذه حيال الطبقات الوسطى المتدنية.

اختيار المواجهة مع الإخوان المسلمين وحلفائهم تقرر في الأشهر الأولى من 1993 أى بعد تردد دام ستة شهور، كان الإخوان قد حققوا فيها مزيداً من التقدم. فعلى إثر الزلزال الذي هز القاهرة في أكتوبر 1992 نجح الإخوان في إثبات جدارتهم التي كانت أكثر فاعليه بمراحل من الإدارات الحكومية التي شلت البيروقراطية يدها، وكنيتها تماماً التناقضات بين الإدارات المختلفة، ونجحوا في تقديم المعونة لخمسين ألف شخص فقدوا ملأهم، وأقاموا، بالتعاون مع «النقابات المهنية» التي يسيطرون عليها وعلى شبكة الجمعيات الخيرية التابعة لهم، آلاف الخيام (كانت جاهزة بالصدفة لإرسالها إلى البوسنة عن طريق لجنة المساعدة التي شكلها الإخوان²⁶) التي كانت مطبوعة بشعار «الإسلام هو الحل». مطبوعاً عليها شعار لقي هذا العمل الخيري تأييداً شعبياً واضحاً زاد من أهميته تخاذل الدولة مما سمح لهم جمع أموالاً كثيرة - فسارعت السلطات العامة إلى تجميدها.

مواصلة العنف، جاءت رداً على احتلال الشرطة لحى إمبابية، في صورة مصرع ثلاثة أجانب في أحد مقاهي وسط القاهرة في فبراير 1993. أما في الصعيد فقد كشفت عدة اعتداءات جديدة ضد السياح والأقباط تردد الحكومة إزاء اختيار الاستراتيجية الأمنية التي يتعين اختيارها. سمح ذلك للإخوان المسلمين والمقربين منهم داخل المؤسسة الدينية بالقيام بمبادرة تستغل فيها مقدرتهم على الوساطة بين الشرطة و«الشباب المتدين» المتطرف، كما تصور ذلك من قاموا بها، لإعادة الهدوء حيثما فشل القمع. تم تشكيل لجنة ضمت - بالإضافة إلى

الداعية «التليفزيوني» متولى الشعراوي وإلى محمد الغزالي، فريسي الصلوة بالإخوان المسلمين، الشيخ كشك «النجم» السابق صاحب خطب السبعينيات²⁷، وبعض الدعاة والصحفيين الآخرين من أصحاب الأفكار. ذاتها، اتصلت بالزعماء المعتقلين من أعضاء الجماعة بموافقة قطاع من السلطة وعلى وجه الخصوص وزير الداخلية. على أساس معتد يأخذ في الاعتبار المطالب السياسية للنشطاء الراديكاليين، مستبعداً العنف، أرادت اللجنة في واقع الأمر توحيد التيار الإسلامي كله تحت رايادتها - وهو التيار المنقسم على ذاته بين الطبقات الوسطى المتدينة القريبة من الإخوان والشباب الفقير التي تطلعت في أوساطه الجماعة الإسلامية²⁸. لا يوجد أدنى شك في أنه إذا كان المشروع قد تحقق لكانت شرعية الدولة قد اهتزت بشدة على يد هؤلاء الذين اضطرت الدولة إلى طلب وساطتهم ولكانت عرضت نفسها للخطر. بعد فترة من التردد، اختارت السلطات استراتيجية المواجهة مع التيار كله، واستغلت المناسبة لتتأى بنفسها عن المؤسسة الدينية القريبة من الإخوان. ففي الثامن من أبريل أعقبت وزير الداخلية عبد الحليم موسى من منصبه بعد أن حُمل بمسؤولية تشجيع اللجنة. في 20 أبريل تعرض وزير الإعلام صفوت الشريف الذي كان من مؤيدي التصالح والذي فتح منابر التليفزيون لتضخم من البرامج الدينية، تعرض لهجوم أعزى إلى مجموعة الجهاد، وفي يونيو وقف محمد الغزالي يشهد في قضية قتل المفكر العلماني فرج فودة لصالح المتهمين. تأكدت للنظام صحة توجهاته المتشددة التي انتهت إليها في نهاية المطاف: تحطيم الجماعات الإسلامية المسلحة عسكرياً وقمع الإخوان المسلمين قانونياً وسياسياً وعدم تقديم أي فرص انفتاحية إلى البورجوازية المتدينة إلا بعد كسب الحرب في الميدان.

من 1993 إلى 1997 سقط مئات الضحايا من شدة المواجهة. القمع الشديد الذي لا يرحم قابلته اعتداءات متصاعدة في جسارتها - كاد أحدها أن يخنق فيه الرئيس مبارك في أديس أبابا في يونيو 1995²⁹ - وانتهى الأمر بأن دارت الدورة إلى ما فيه صالح السلطة. لم تتجح الجماعة في تحريك جماهير المدن بعد أن فشلت في إمبابية، واضطرت أن تختار أهداف العنف الذي تزاوله من بين السياح الأجانب والأقباط ورجال الشرطة، انطلاقاً من معارقلها في الوادي الجنوبي³⁰. وعلى الرغم من جانبها المثير، فإن هذه الأعمال لم تكن لتؤدي إلى

تحويل علاقة القوى لصالح النشطاء الإسلاميين. اعتباراً من أوائل 1996 بدأت تظهر على الحركة علامات الإنهاك³¹؛ فلقد ألقى القبض على عديد من قادتها الأكثر خبرة العائدين من أفغانستان عام 1992 أو هم قتلوا فى المواجهات أو حُكِّم عليهم بالإعدام ونفذت فيهم الأحكام، ولم يحل محلهم آخرون على المستوى ذاته، نتيجة للمراقبة المضاعفة للحدود. أما فى الخارج فلم تكن «معاقلهم» فى الغرب أكثر أمناً؛ فلقد أدى الحكم بالسجن بالمؤبد على الشيخ عمر عبد الرحمن فى الولايات المتحدة فى يناير³²، و«اختفاء» منسق الجماعة فى كرواتيا، طلعت فؤاد قاسم³³، فى سبتمبر 1995، إلى تفكيك شبكات التأييد الدولية والتنسيق بين «رجال الدين» و«العسكريين» مما يشر عملية تشتيت المبادرات. قامت بلاد عدة بترحيل النشطاء اللاجئين إليها، إلى مصر. وللمسبب ذاته أخذت التحويلات النقدية القادمة من المتعاطفين معهم فى شبه الجزيرة العربية تقل، مما أجبر الجماعة إلى اللجوء إلى عمليات سطو تزايد عددها. عمليات نهب المجتمع المحلي، واغتيال «المعاونين» مع السلطة و«مرشديها» (ومنهم الخفر الربيعين) جعلت شرائح من السكان، كانت فى السابق قريبة منهم أو واقفة على الحياد، تناصبهم العداء - على نفس النمط الذى سارت عليه الأمور فى الجزائر فى الفترة ذاتها. فبدأت الطرق المسدودة التى أدت إليها استراتيجيتهم فى المواجهة مع السلطة، تثير الجدل الداخلى، وكان أول نداء لوقف إطلاق النار هو الذى أصدره «أمير» أسوان فى مارس 1996. إلا أنه لم يحصل على الإجماع، لأن الشهر التالى شهد مقتل ثمانية عشر سائحاً يونانياً منهم أربع عشرة امرأة فى أحد فنادق القاهرة. تبنت الجماعة مسئولية العملية فى بيان عنوانه «لا مكان لليهود على أرض الإسلام فى مصر» إذ إنها كانت تعتقد أن السياح إسرائيليون، وبررت العملية بأنها جاءت للانتقام من اليهود أبناء القردود والخنازير وعابدى «الطاغوت» وانتقاماً لدم الشهداء الذين سقطوا على أرض لبنان³⁴. بهذا العمل عادت الحركة إلى استراتيجية النضال ضد «العدو البعيد» (إسرائيل) على أمل توسيع قاعدة التأييد لها بأن تستميل تعاطف التيار القومى والجماهير التى تشعر بالإحباط بسبب ما وصلت إليه عملية السلام من طريق مسدود - وذلك على حساب المعركة ضد «العدو القريب»³⁵ (السلطة) وهى معركة كانت تدور فى وقت تزايدت فيه عزلتهم.

تزايد الضغط السياسي على الإخوان المسلمين بالتوازي مع النجاحات العسكرية للدولة المصرية ضد الجماعة طبقاً للاستراتيجية الموضوعية عام 1993. اتهمتهم السلطة، بل والرئيس ذاته، بأنهم الوجه «المقبول» لجماعات العنف. وأنهم الرحم الذي خرج منه الإرهابيون. استهدف هذا الاستدلال الذى كدّ فى البحث عن إثباتات مادية ومقنعة لمقولته، قبل كل شئ إلى إفهام الطبقات الوسطى المتدينة أن النظام لا يتفاوض من موقع الضعف وأن أى محاولة منهم للتحالف مع المجموعات الراديكالية والشباب الفقير فى المدن للضغط على الحكومة سيقابل بالقوة. وكان فى ذلك أيضاً إشارة موجهة للحكومات الغربية، حيث دافعت بعض الأصوات عن فكرة وصول الإسلاميين «المعتقلين» إلى السلطة - فى مصر والجزائر أو بعض البلاد الأخرى فى المنطقة.

إلا أن نجاحات الإخوان المسلمين ذاتها كانت قد أدخلت الحزازات والانقسامات فيما بينهم وعرف النظام المصرى كيف يلعب على أوتارها. فالحقيقة هى أن الجماعة تديرها مجموعة من كبار السن من الأعضاء «التاريخيين» لعصر ما قبل الحقبة الناصرية والتي ظلت مناهضة لفكرة تحويل المنظمة إلى حزب سياسى. فبالنسبة كان ذلك يعنى ضمناً الاعتراف بالمؤسسات التى هى غريبة تماماً عن الدولة الإسلامية التى تطبق الشريعة والتي يصبو الإخوان إلى تحقيقها. وقد شرح مصطفى مشهور المرشد الأعلى للصحافة فى بداية 1996 استراتيجية المنظمة وهى أن «توجد» فى كافة المجالات التى تستطيع أن تتطور فيها، دون أن يلح على تفكيرها الوجود فى الحقل السياسى المؤسسى فقط، الذى يخضع أداؤه وقواعده إلى تسلط النظام. انطلاقاً من هذا الوجود (داخل النقابات المهنية والعمل الخيرى والمساجد والجمعيات التابعة لها والشبكة المالية والمصرفية «اللابوية» والجامعة والصحافة والمجال القضائى والأعضاء المنتخبين فى البرلمان) تنشط الدعوة الذى ستقنع المجتمع، بعد حين، بأن تطبيق «الحل الإسلامى». إلا أن هذه الاستراتيجية للوصول إلى السلطة عن طريق العمل الاجتماعى لم تلق قبول جيل الشباب، المنبثق من النشاط الجامعى فى السبعينيات وهو الذى حقق النجاحات الانتخابية فى النقابات المهنية اعتباراً من منتصف عقد الثمانينيات.

فى يناير 1995 طلبت إحدى الشخصيات البارزة من هذا الجيل وهو عصام
الريان نائب نقيب الأطباء تسجيل الإخوان المسلمين كحزب سياسى معتمد
قانوناً. ولكن سرعان ما تم القبض عليه مع عدة عشرات من الأطباء
والمهندسين وأعضاء آخرين من أبناء الطبقات الوسطى. وحكمت عليهم محكمة
عسكرية أحكاماً قاسية بالسجن لتشكيلهم «تنظيماً غير شرعى» وهو الاتهام الذى
رفضه الإخوان على أنه «فبركة» تستهدف منعهم من المشاركة فى الانتخابات
التشريعية فى نوفمبر - ديسمبر 1995³⁶. فى يناير 1996 طالب أعضاء آخرون
من هذا «الجيل الجديد» بالاعتراف بحزب نابع من الإخوان، ولكن ليست له
صلة عضوية بهم. تحت مسمى حزب «الوسط»³⁷ وتضم قيادته عضواً قبطياً
(من طائفة الانجليكان) فهو يسعى إلى احتلال مركزاً وسطاً فى التمثيل السياسى
متوجهاً بوضوح إلى النخبين من الطبقات الوسطى المتفككة، ساعياً إلى
تجميعهم حول الفئة المتدنية فيها (مثلما نجح الإخوان فى تحقيقه فى الانتخابات
النقابية المهنية). ابتعد برنامج الحزب الذى يقوم على الحريات العامة وحقوق
الإنسان والوحدة الوطنية، إلخ، عن أسلوب الإخوان، معترفاً صراحةً بالأسس
التي تقوم عليها الديمقراطية المعروفة فى النموذج الغربى. وهو بذلك يختلف
فى الوقت ذاته مع الإخوان الذين يعتبرون أن «الدولة الإسلامية» التى تطبق
الشريعة هى النظام السياسى الوحيد المقبول، ومع النظام الذى استهدف تأكيد
الحزب على الحريات شجب أساليبه القمعية. فبعد أن رفض المرشد العام دون
رجعة هذه المبادرة التى رأى فيها مماساً بسلطاته، لم تلق قبولاً من السلطة،
فى بداية 1996 - لم تكن قد استعادت أوضاعها بعد، ولم يكن فى استطاعتها أن
تقبل مشروع تجميع الطبقات الوسطى ينافسها على القاعدة الاجتماعية التى تريد
استمالتها لنفسها. تم القبض على أهم أعضاء الحزب المقترح وفشل المشروع.

بالنسبة لقادة الدولة فى عام 1996 لم يكن من الممكن أن تقبل سياسة القمع
الشامل ضد التيار الإسلامى أى استثناء: كان انحسار العنف³⁸، على الرغم من
حدوث بعض الاعتداءات اللافتة للنظر، ينبئ باحتمال حدوث نجاحات على
المستوى البنىوى فى المدى المتوسط. ولم يكن هناك مجال للتردد الذى ساد عام
1993 حتى لو كان ثمن ذلك هو خسارة للديموقراطية، التى أثارت احتجاجات
الغرب. والواقع أن هذه السياسة انتهت إلى إنهاك وتفتت الجماعة الإسلامية فى

العام التالي. ففي يوليو 1997 أصدر «قادتها التاريخيون» المعتقلون في مصر نداء بوقف القتال، متوصلين بذلك إلى نتيجة هي أن استراتيجيتهم في محاربة الدولة قد فشلت وهي الاستراتيجية التي أدى تطرفها وإخفاقاتها إلى مناهضة الشعب لهم. رفض عديد من قادة الجماعة في الخارج هذا النداء ولكن أيده الشيخ عمر عبد الرحمن من سجنه الأمريكي، وتحذوه بأن اغتالوا في شهر سبتمبر عدداً من ضباط الشرطة في الصعيد - وهو ما كشف عن الانقسامات داخل التنظيم. وصلت هذه الانقسامات إلى ذروتها بمجزرة المباح التي وقعت في معبد حتشبسوت في الأقصر في 17 نوفمبر، وهي التي ندد بها المركز الأوروبي للجماعة ولكن أيدها القادة الذين ظلوا في أفغانستان³⁹. لم يعد منذ ذلك الوقت للجماعة الإسلامية وجود بصفتها فاعلاً أساسياً للعنف السياسى فى مصر.

انتصر النظام المصرى، مثل السلطة الجزائرية، في الحرب التي شنها عليه التيار الإسلامى الراديكالى عام 1992. بدأ بتميز قاعدة المساندة الشعبية للجماعة في إمبابية، ثم أوقعها في شرك انحرافها الإرهابى الذى أبعد عنها شرائح من السكان كلما طالت مدة الصراع. كما أنه حرص على منع أى توحيد للتيار الإسلامى - الذى كان من الممكن أن تتوصل إليه - لجنة الوساطة فى بداية عام 1993 - ثم أفضل بطريقة منظمة محاولات الإخوان المسلمين تمثيل البورجوازية المتدينة سياسياً وذلك بأن جرم التنظيم دون أن يترك أى فرصة لمشروع قيام حزب «الوسط» الذى كان يناقض السلطة بتطلعه إلى تجميع الطبقات الوسطى حوله. نجحت السلطة فى عملياتها تلك لأنها كانت تتمتع بظروف اقتصادية مواتية غداة حرب الخليج - إذ إن مشاركتها أدت إلى إلغاء جزء من ديونها الخارجية - بينما بدأ المهاجرون يودعون مخدراتهم فى البنوك المصرية بعد أن تعلموا الدرس من اختفاء البنوك الكويتية لبضعة شهور. كما سمحت سياسة الخصخصة وتحديث الاقتصاد بظهور شريحة جديدة من رجال الأعمال الذين عدلوا عبر عقد واحد من الزمن من صورة البورجوازية المصرية أكثر مما حدث طوال الفترة التي طالت منذ الحقبة الناصرية. رهان السلطة يتمثل فى أن نمو الثروة سيسمح بتفضيل المصالح الاجتماعية للطبقات الوسطى المتدينة على ميولها الأيديولوجية، وأنها ستشارك فى الازدهار

الاقتصادي وفي الوقت ذاته تعبر عن تدينها وتموله مما يساعد على قيام الإجماع السياسى - بدلاً من تشجيع إسلام معارض متمثل فى الإخوان المسلمين. تذهب فى الاتجاه ذاته احتواء السلطة لعدد كبير من رموز التدين التى كانت فى أوقات سابقة «شاركات» تخص الإسلام السياسى الناشط، وتهجينها للعلامات فتحولها إلى بضائع: سواء للحجلب «الشيك» الذى يحيط بوجه مزيّن بمساحيق التجميل، أو للحنى المقصوفة طبقاً لآخر «موضة» إيطالية، أو «موائد الرحمن» فى ليالى شهر رمضان. كانت تلك الموائد تلوها فى الماضى لافتات شعار الإخوان «الإسلام هو الحل»، أما اليوم فهى تستخدم كوسيلة خيرية دعائية تجارية للشركات أو للتجار الذين يقيمونها أمام محلاتهم⁴⁰. فى هذا المجال أيضاً راهنت الحكومة المصرية، مثلما فعلت السلطة الجزائرية، على أن الإسلام السياسى قابل للإذابة فى بحر السوق التجارى. إلا أن السوق قد يدفع رجال الأعمال إلى أن يعبروا فى يوم من الأيام عن اختياراتهم لصالح تعددية سياسية ولديموقراطية حقيقية طال انتظارهما إلى اليوم فى البلدين⁴¹.

الحرب الخاسرة ضد الغرب

أعلن الجهاد، في البوسنة -أو هو تأجج فيها- وفي الجزائر وفي مصر في العام ذاته: 1992، في الوقت الذي كان النشطاء المتمرسون يصلون عاندين من بشاور إلى بلادهم. بالنسبة لمصر - والجزائر أيضاً، المحاربون كانوا من أهل البلد، سافروا إلى أفغانستان في منتصف الثمانينيات بتشجيع خفي من السلطة - لا يسيئها أن تتخلص من مشاغبين محتملين. أما في البوسنة فقد كان «الجهاديون» جميعاً أجانب، معظمهم من العرب؛ عدد كبير منهم قدم من شسبه الجزيرة ومن السعودية خاصة. في طاجيكستان أيضاً، واعتباراً من 1995، في الشيشان، أدى متطوعون عرب آخرون دوراً هاماً في محاولات تحويل صراع محلي إلى جهاد.

تفرق «السلفيون الجهاديون» في أنحاء العالم اعتباراً من 1992، بعد أن كانوا متركزين في السابق بين كابول وبشاور، فيما يعتبر ظاهرة جوهرية يبدو أنها جاءت تعبيراً عن التوسع الهائل السريع للإسلام السياسي الراديكالي وهو يوجب حماسة المتدينين الذين كانوا يشاهدون كيف كانت توجه الضربات في كل مكان ضد «الكفار» و«المرتدين» داخل البلاد الإسلامية وفي أرض الغرب ذاته أيضاً. الهجوم الأول على مركز التجارة العالمية في فبراير 1993، والحرب التي شنتها المجموعة الإسلامية المسلحة الجزائرية ضد فرنسا في 1995 كانا بمثابة جبهة جديدة فتحت داخل حدود العدو ذاته. إلا أن العنف الذي اتسمت به هذه العمليات التي قامت بها شبكات إرهابية لا صلة لها بأى حركة اجتماعية، ولكنها تتداخل مع تلاعبات تتم من وراء الستار أدى في نهاية الأمر إلى آثار عكسية غير التي توقعها له مؤيدوه؛ فقد خرجت صورة التيار الإسلامي في مجمله مشوهة - بسبب فرعها الأكثر تطرفاً. بل وأكثر من ذلك: فالأصوات ذاتها التي كانت ترتفع في الغرب لصالح وصول الإخوان المسلمين

و«المعتدلين» الآخرين الممثلين للبورجوازية المتدينة إلى السلطة، باعتبارهم القوة الوحيدة القادرة - في رأيهم - على وضع حد للعنف، بدأت تتراجع. الصعوبة في التمييز بين مختلف التيارات داخل الحركة التي أصبحت مفتحة والصعوبة في تحديد أن لمجموعة ما تأثيراً أكبر من الأخرى، أدت تدريجياً بالدول الغربية إلى سحب تقديرها واعتبارها عن كافة «أطراف الحوار» الذين يعلنون انتماءهم للإسلام السياسي، مما نتج عنه تسارع وقوع الأزمات وحدثت تحولات داخل هذا التيار.

عندما سقطت كابول في أيدي ائتلاف أحزاب المجاهدين الأفغان في أبريل 1992، كان هدف الجهاد من الناحية النظرية على الأقل، قد تحقق. فقد قامت الدولة الإسلامية على أنقاض السلطة الشيوعية، ولو إن تطور ذلك إلى حالة من الفوضى الشاملة أو العدم، إلى أن وصل «النظام الطالباني» تدريجياً إلى السلطة. هنا لم يعد لـ«الجهاديين» العرب والدوليين أى سبب للبقاء في البلاد، خاصة وأن الضغوط الأمريكية كانت تدفع في اتجاه تشتيت قوة عسكرية أصبحت خارجة عن أى سيطرة. عاد عدة مئات من المناضلين إلى بلادهم. إلا أن فرصة العودة فانت الكثيرين منهم، فما إن أدركت معظم البلاد العربية أن الأفغان يمثلون خطراً عليها حتى شددت الرقابة البوليسية على الحدود. فشكل العرب «الأفغان» ما يشبه جيشاً تم تسريحه، وهم دون جوازات سفر، يبحثون عن أرض للمحاربة عليها أو ملجأ يأويهم، فوضعوا أنفسهم في خدمة من يقدم لهم المعونة ويؤمن لهم السفر من نقطة إلى أخرى إلى أى مكان على وجه البسيطة².

آلاف «الجهاديين»، فُطِمُوا من أرضهم الأفغانية وهم لا يزالون مشبعين بخبراتهم، فحبسوا أنفسهم داخل منطق سياسى دينى متعصب مقطوع الصلة عن أى واقع اجتماعى خاص وعن العالم الذى يعيشون فيه. ناقشنا أعلاه الأساليب التي أدت إلى فشلهم فى البوسنة والجزائر ومصر. إلا أن هذا الفشل سيوضح جداً وبجلاء فى البلاد الغربية: فبعد أن كانت الولايات المتحدة وفرنسا تشكلان فى البداية أهم ملجأ وأرض إيواء فى الغرب «للجهاديين» أصبحتا هدفاً لعنفهم وإرهابهم. أدى هذا إلى تغييرات كبيرة فى التوازنات الدولية التي قام عليها شتات «الجهاديين» ودفع بهم إلى الفشل.

أدت الولايات المتحدة دوراً رائداً فى تمويل الجهاد الأفغانى فى الثمانينيات وسهلت من تنقلات أفرادها، بل وإلى سفر عدد من الدعاة ومن الذين يقومون على التجنيد فى الجهاد إلى، الأراضى الأمريكية ذاتها. فى عام 1986 أى بعد عامين من خروج الشيخ عمر عبد الرحمن من السجن (فى مصر)، نجح فى الحصول - عن طريق الـ CIA³ - على أول تأشيرة أمريكية له، مكنته من المشاركة فى مؤتمرات طلابية إسلامية. ثم نجده بعد ذلك فى باكستان وهو يلقى بخطبه فى بيشاور، متناولاً وجبات غذائية فى السفارة السعودية فى إسلام آباد محتقياً به فى حفلات يتكاثر فيها وجود الأمريكيين. فقد كان أحد أهم الشخصيات التى تستطيع المساهمة فى تجنيد المحاربين المستعدين للاستشهاد لدخول الجنة وإلى جانب ذلك بصورة ثانوية يعمل على التعجيل، بسقوط النظام السوفيتى لصالح واشنطن. ولكن بصفته «أمير» الجماعة الإسلامية فى وطنه، مصر، فقد كان لا يزال فى موقف حساس بالنسبة لنظام الرئيس مبارك وكان لا يكف عن مهاجمة الرئيس فى خطبه. فى 22 أبريل 1990 استقبله وزير الداخلية عبد الحليم موسى لمدة ساعة ونصف للمفاوضة على إتمام اتفاق شرف gentlemen's agreement يناشد الشيخ فيه مؤيديه التزام الهدوء فى مقابل تحسين شروط الحياة للمعتقلين من المناضلين⁴. بعد ذلك بثلاثة أيام خرج مسن مصر إلى السودان. فى 10 مايو حصل على تأشيرة أمريكية فى الخرطوم⁵، ووصل إلى نيويورك فى 18 يوليو، حيث استقبله مصطفى شلبى أحد النشطاء المصريين فى بروكلين، وهو الذى أسس عام 1986 مركزاً لمساندة الجهاد فى أفغانستان بهدف جمع الأموال وتجنيد المتطوعين فى الولايات المتحدة - وسيُقتال بعد وصول الشيخ إلى نيويورك ببضعة شهور⁶. فى يناير 1991 تقدم الشيخ بطلب الحصول على الإقامة الدائمة فى الولايات المتحدة بصفته المسئول الدينى عن مسجد السلام فى جيرسى سيتى، للمسماة «مصر الصغيرة» «Little Egypt»⁷؛ وحصل على «البطاقة الخضراء» (الإقامة) فى أبريل، أى فى زمن قياسي. خلال تلك الفترة سافر كثيراً إلى أوروبا والشرق الأوسط، يحث مستمعيه على الجهاد فى أفغانستان - الذى لن ينتهى سوى بعد عام، بسقوط كابول فى أبريل 1992.

كانت كافة تلك الأنشطة تحظى منذ الثمانينيات بمساعدة الـ CIA. ولكن اعتباراً من 1990-1991 بدأت بعض جماعات المصالح الأمريكية الأخرى تتسامل عن الآثار السيئة لتلك السياسة وبدأت أصواتها ترتفع تدريجياً⁸ حتى انتهى الأمر بأن كمسبت الجولة. حدث التحول في الرأي العام وداخل النخب الحاكمة عندما أصبح « المحاربون من أجل الحرية » «Freedom Fighters» الإسلاميون، الذين كانوا يحاربون الجيش الأحمر وإمبراطورية الشر، يقدّمون على أنهم إرهابيون مجرمون متعصبون. الشيخ عبد الرحمن كان بمثابة المحور والأداة التي أحدثت هذا التغيير الكامل لصورتهم⁹.

في يونيو 1991 وإذ كان الشيخ عبد الرحمن في مكة يؤدي فريضة الحج، اكتشفت السلطات الأمريكية أنه متزوج من امرأتين دون أن يكون قد أعلن ذلك للسلطات¹⁰ وهو يكون بذلك قد «كذب» عندما ملأ الاستمارات الإدارية المتعلقة بذلك الأمر: ولذا بدأت إجراءات حرمانه من الإقامة. في يونيو 1992 تقدم بطلب اعتباره لاجئاً سياسياً ليدرأ عن نفسه خطر صدور قرار بترحيله خارج البلاد، مجعاً حوله كثيراً من الدعم من أوساط رجال القانون المدافعين عن حقوق الإنسان، دون أن يتوقف قط عن الدعوة إلى الجهاد. كان الشيخ محوراً تدور في فلكه دائرة من المهاجرين العرب الفقراء جنبهم وعظه، ولكنهم منقطعوا الصلة بجماهير المسلمين الأمريكيين، سواء من السود الذين اعتنقوا الإسلام أو هؤلاء الذين هاجروا من الشرق الأوسط أو شبه الجزيرة الهندية. وكان هذا هو العالم المحدود المكوّن من أناس يعيشون في ظروف صعبة، والمخترق من عملاء من المحرضين ومن الجواسيس، انتشرت في أوساطه فكرة تنمير مركز التجارة العالمي (المرة الأولى). بيّنت القضايا المرتبة على الهجوم بدون أدنى شك هوية المنفذين، الذين كانوا من المقربين من الشيخ، مستوحين عملهم هذا من الخطب والمواعظ التي يلقيها عليهم، بأسلوبه الناري الخاص به، ضد أمريكا خاصة والغرب عامة. إلا أن تصوير الأمر من قبل القضاء الأمريكي على أنه «مؤامرة¹¹» واسعة النطاق وضعها الشيخ بتفكيره وحده، تكتنفها مناطق عبيدة من الظلال حتى بعد مرور سنوات عديدة على الحدث. فعلاوة على استحالة أن يكون هذا الشيخ الضريع هو الذي حدد هدفاً لم يره قط ولا يمكن له أن يتصوره في ذهنه، فمن الصعب أن نتصور أن أقرانه من الأفراد الثانويين نوى

المستوى الفكرى المتواضع للغاية والذي يظل المجتمع الأمريكى بالنسبة لهم عالماً غامضاً للغاية، قد استطاعوا وحدهم التفكير فى هجوم بهذا الحجم. عند نظر القضية فى المحكمة أكد الدفاع على الدور الذى قام به مخبر مصرى، يعمل لصالح مكتب التحريات الفيدرالى FBI مدسوس وسط المجموعة، يقوم بتسجيل أحاديث المتهمين خلسة، فى تحريضهم على القيام بما قاموا به¹². هناك تصور آخر يحاول أن يجعل من عراق صدام حسين - الذى كان قد خرج مهزوماً من حرب الخليج 1991 ووضع تحت ضغوط عسكرية أمريكية قوية - صاحب فكرة الهجوم والمحرض عليه. ألقى هذا التصور الضوء على الدور المحورى الذى قام به شخص غامض هو رمزى يوسف¹³ فى الإعداد اللوجستى للهجوم. فى غياب أى يقين فى هذا المجال نستطيع على الأقل أن نؤكد أن الانفجار الأول الذى هز البرجين التوأم فى حى منهاتن الذين يرمزان إلى الرأسمالية الأمريكية المنتصرة¹⁴، فى 26 فبراير 1993، متسبباً فى وقوع ستة قتلى ونحو ألف جريح، كان له أثر مدمر على توسع التيار الإسلامى الراديكالى، مؤكداً من الناحية للرمزية على التحول الكامل فى العلاقة المتميزة القائمة بين السلطات الأمريكية وهؤلاء الذين حاربوا فى أفغانستان. فقد أصبحوا بعد ذلك هدفاً لعملية قمع متعددة الأشكال. النشاط فى أمريكا كانوا مندفعين فى عنف إرهابى (أو ربما تركوا أيد خفية تتلاعب بهم) دون أن تكون لديهم حركة اجتماعية يرتكنون عليها، بأقل مما كان لهم فى مصر والجزائر. فكان فى هذا ما سحقهم وأفقدتهم مصداقيتهم - إلا داخل دائرة المتعاطفين معهم، التى راحت تتحسر تدريجياً.

بينما كان الشيخ عبد الرحمن يذهب لاحقاً إلى الولايات المتحدة فى ظروف غامضة، كانت أعداد كبيرة من الزعماء «السلفيين الجهاديين» يغادرون أفغانستان باحثين عن ملاذ، يلجأون إليه فى البلاد الأوروبية بعد انتهاء الجهاد فى 1992، وراحوا يعيدون هناك تشكيل شبكات تمويل وإمداد للجبهات وشبكات الإعلام والاتصال المساندة لها: فى البلاد الاسكتلندية، التسى تتميز بترات متسامح جداً فيما يتعلق بمنح حق اللجوء السياسى المزود بشروط مالية مريحة للحاصلين عليه، علاوة على عدم إدراك السلطات المحلية لماهية الفاعلين

السياسيين للتيار الإسلامي المتطرف، سمح عديد منهم بأن يجدوا لأنفسهم ملاذاً آمناً؛ كوينهاجن، على سبيل المثال، استقبلت القيادة العامة للجماعة الإسلامية المصرية في المنفى، على حين كانت ستوكرهولم تتيح للجماعة الإسلامية المسلحة الجزائرية GIA إمكانية نشر وتوزيع نشرة الأنصار. السكان المسلمون في هذه البلاد قليلو العدد ولا يمثلون الأهمية السياسية ذاتها التي لهم في فرنسا أو المملكة المتحدة. اتخذ كل من هذين البلدين موقفاً متبايناً عن الآخر حيال هذا الموضوع؛ فبينما قدمت لندن، حيث كانت صدمة قضية رشدي لازالت تثير عاصفة من الأحاسيس، اللجوء للنشطاء القادمين من كافة أنحاء العالم ويتسائل ليدرالي، كانت باريس، التي سُمّنت قضايا ارتداء الحجاب الإسلامي في المدارس الحياة السياسية فيها، تغلق حدود البلاد أمامهم. هكذا أصبحت بريطانيا العظمى، منذ بداية العقد الأخير من القرن العشرين، محور الحركة الإسلامية، والمقر الذي أعيد فيه تشكيل عالماً مصغراً للذين أقاموا في بشاور في الثمانينيات وهو ما أطلق عليه اسم «لندنستان». في مقابل ذلك اعتبرت الأراضي البريطانية «أرضاً حراماً» لا تمس: فلم يقع فيها أى عمل إرهابي، كما لم يعمل اللاجئون النشطاء على تهيج الشباب الهندي الباكستاني، الذي تظاهر في 1989 ضد صاحب آيات شيطانية، ضد الدولة. علاوة على أن معظم هؤلاء اللاجئين كانوا من العرب ولا تأثير لهم على السكان القادمين من شبه الجزيرة الهندية. على العكس من ذلك كانت الحكومة في فرنسا تخشى من تغلغل «الجهاديين» العرب وسط نحو ثلاثة ملايين مغربي والتأثير عليهم، إذا كانت نسبة غالبية منهم قادمة من الجزائر، في وقت كانت الحرب الأهلية قد بدأت تجتاح ذلك البلد.

تلاقي إذن مفكرو التيار «السلفي الجهادي» ومنظموه في لندن اعتباراً من 1992. بالنسبة للجانب المصري، تجاوز مسئولو مجموعة الجهاد في المنفى مع مسئولى الجماعة الإسلامية. فبالإضافة إلى نشاطهم الخاص بإعادة تشكيل هاتين الحركتين ونشر بياناتها - التي كانت توزع عن طريق الفاكس أو شبكة الإنترنت «أون لاين» - أخذوا يحتلون مجال حقوق الإنسان منددين بأحكام الإعدام التي حكمت بها المحاكم العسكرية، لممارسة الضغوط على السلطة المصرية¹⁵. أصبحت الأراضي البريطانية أيضاً قاعدةً للقطاع الأكثر راديكالية

من مجموعة الجهاد: «طلّاع الفتح»¹⁶ التي ستعرض على أي وقف للقتال في مصر. أغرقت هذه الأخيرة قاعات التحرير بالفاكسات على طريقة المعارض الإسلامي السعودي محمد المسعري¹⁷، الذي كان يوزع بياناته من لندن عن طريق صور الفاكس إلى أن برئت شركة الاتصالات البريطانية - بريتش تليكوم - من حماسه بسبب المبالغ الفلكية التي تدّينه بها. أغرقها لدرجة أنه كان من الصعب التمييز بين الإدعاءات الهائلة التي تدّعيها المجموعة والواقع الأكثر إثارة للجدل حول قوة تواجدتها على أرض الواقع.

ومتلما حدث في بشاور، أدى تركيز تلك المنظمات والمجموعات الصغيرة في لندن إلى إيجاد مناخ مناسب للإقصاء المتبادل وتبادل اللعنات فيما بينها. ولكنها كانت أيضاً - على العكس من ذلك - مكاناً مواتياً للجدل الحر وتبادل الآراء بين الاتجاهات المتعارضة وهو ما سهل أيضاً من إحداث المصالحات¹⁸. أوجد هذا أيضاً مساحة يتلاقى فيها الراديكاليون والمعتدلون: فقد يشر الوجود في المكان ذاته للمسئول الدولي لمنظمة الإخوان المسلمين¹⁹ والزعيم صاحب الشعبية الكبيرة لحركة الاتجاه الإسلامي التونسي وزعيم الجامعة التابعة للمؤسسة الإسلامية في ليستر راشد الغنوشي²⁰، وهي الجامعة التي يشرف عليها مسئولو الجامعات الإسلامية الباكستانية²¹، يشر هذا الوجود من إحداث هذه الديناميكية. من جانب «الراديكاليين» قام السوري عمر بكري من جانبه ولصالحه، بتنظيم لقائين كبيرين في ستاد ومبلى تمت فيهما الإشادة بالجهاد، وشكل شبكة من الاتصالات - أوقفها تحت ضغوط بريطانية - مع عدد من القادة «المعتدلين»²². وأخيراً، تمتعوا جميعاً - بفضل الصحيفتين اليوميّتين اللتين تصدران في لندن وهما الحياة والقدس العربي - بجنب انتباه إعلامي ضمن لهم الحصول على اهتمام العالم العربي كله بما يقومون به.

وظيفة العاصمة البريطانية كمركز محوري عالمي أُنْتُهت بأفضل صورة درجة إبان الحرب الأهلية في الجزائر. الواقع أن الجماعة الإسلامية المسلحة لم تتجح في رسم صورة مقبولة لها وفي تسجيل شرعيتها إلا بفضل بعض زعماء «سلفيين جهاديين» كانوا يحررون النشرة نصف الشهرية **الأصهار** في لندن لتكون «صوت الجهاد في الجزائر وفي العالم أجمع». قامت على تلك النشرة، شخصيتان من قدامى «الأفغان» وهما السوري أبو مصعب والفلسطيني

أبو قتادة²²؛ وظيفة النشر كانت ضمان التواصل بين مختلف نشاطات الجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر من جهة والخط السلفي الدولي من جهة أخرى؛ وكان هذا المركز/المحور «يترجم» لغة للجماعة الجزائرية بتعبيرات ومقولات السياسة الدينية للخط السلفي الدولي. كان الجميع يجد فيها ما يرضيه؛ وجد فيها نشاطاء الجزائر، وهم من نوى الثقافة الإسلامية البدائية، مشروعية قدسية لعنفهم؛ كما وجد فيها المتفقون من الوعاظ في لندن، القاعدة الاجتماعية التي كانوا يفتقدونها على ضفاف نهر التيمز. هكذا كانت الجماعة الإسلامية المسلحة الجزائرية تعمل بصورة متفرقة وموزعة بين الشباب الفقير من سكان المدن الذي كان يصارع داخل الجزائر، على حين كانت الإنتليجنسيا الإسلامية الغربية تضمن للجهاد الدعاية له في المنفى. أثارت هذه الازدواجية المنفصلة عن بعضها العديد من المشاكل: فقد كانت العلاقة بين لندن وساحة القتال غير مباشرة، على الرغم من وسائل الاتصالات الحديثة وهي قابلة للتأثر بتدخلات وبتلاعب أيد خفية بها. كما كانت سمة التشبث المميزة للمجموعات المُشكَّلة للجماعات الإسلامية المسلحة على كافة أنحاء التراب الجزائري لا تجد ما ينم عن التماسك - وكان ذلك يحدث بالقوة أحياناً - إلا عن طريق «فترة» وتصنيف وانتقاء معلومات وبيانات يصعب التحقق من صحتها، تنشرها الأنصار، يحررها أشخاص غير جزائريين لا يعرفون شيئاً ملموساً عن هذا البلد وكانوا يرونه عبر المنشور الأفغانستاني. هكذا مرّت الأزمتان الكبيرتان اللتان عرفتهما الجماعة الإسلامية المسلحة عبر نقطة التلاقى تلك الواقعة بين هذين القطبين: فبعد عمليات التطهير وتصفية محمد السعيد في خريف 1995، تباعد متفقو لندن تدريجياً عن زيتوني إلى أن توقف صدور الأنصار في مايو - يونيو 1996. ثم أعاد الناشط الإنجليزى/المصرى أبو حمزة إصدارها في فبراير 1997 تعصيذا لـ«إمارة» عنتر زوابرى، إلى أن قامت النشرّة بتصفية نفسها مرة أخرى في الخريف التالى، بعد مجازر المدنيين وإعلان زوابرى قيامه بها. منذ ذلك التاريخ لم يعد للجماعة الإسلامية المسلحة وجود بصفتها تلك؛ وإن كان من يدعون الانتماء إليها قد استمروا في نشاطاتهم - كما أوضحت ذلك مجازر عام 1998. ولكن ما أن افكتت وجود متفقين إسلاميين معترف بهم يعرون عنها ويتحدثون باسمها، إلا وفقدت هويتها وتفتتت بسرعة إلى عدد كبير من المجموعات الصغيرة المتناحرة أو تحولت إلى مجموعات إجرامية.

على عكس السياسة البريطانية، التي حولت لندن إلى عاصمة للتبليار الإسلامي العالمي في عقد التسعينيات فقد صغبت فرنسا جداً من دخول النشطاء العرب القادمين من الخارج إلى أراضيها. كان قد تشكلت، من بين المقيمين الجزائريين، شبكة متعاطفة مع الجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS حول جمعية الإخاء الجزائرية في فرنسا (FAF) ونشرتها الأسبوعية المرجع: لوكرينار Le Critère. فلما كانت هذه النشرة تنيع «أخبار الجهاد» منذ بداية الحرب الأهلية، فقد منعت السلطات ظهورها، إشارة إلى وجود خطوط يتعين عدم تخطيها²⁴. ومع ذلك فقد اعتبر وزير الداخلية في ذلك الوقت شارل باسكوا، الشيخ عبد الباقي صحرأوى، العضو المؤسس للجبهة الإسلامية للإنقاذ واللجأ إلى باريس، حيث كان يشرف على أحد المساجد في حي باربيس، أفضل من يتفاوض معه²⁵. وقد أكد الشيخ، معتمداً على سلطانه المعنوي، أن فرنسا تشكل بالنسبة لنشطاء الحزب المقيمين فيها، أرضاً حراماً، ولا شيء غير ذلك. أي أن تجميع المتعاطفين مع القضية، وجمع الأموال في السر للعمل المسلح وتنظيم القوافل السرية للأسلحة القادمة من الجمهوريات الديمقراطية الشعبية في شرق أوروبا، لم تكن ممكنة إلا بشرط مؤكد هو البقاء بعيداً تماماً عن الموضوعات السياسية الفرنسية المتعلقة بالإسلام السياسي داخل فرنسا: ابتداء من التوترات الموجودة في ضواحي المدن إلى الحجاب في المدارس. كان الشبح الذي يفزع السلطات هي أن ترى عنف الجهاد في الجزائر وقد انتقل إلى فرنسا في صورة انتفاضة داخل الأحياء الفقيرة المليئة بأبناء المهاجرين، يوجب النشطاء من لهيبها.

من ناحية أخرى، سارت الحركات الإسلامية الفرنسية كما سبق أن أشرنا، منذ 1989 بمنطق عكسي. فبالنسبة لاتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا (UOIF) والمجموعات المشابهة وهي التي كانت في موقف الصدارة بالنسبة لقضايا الحجاب في المدارس، كان وجود المسلمين الشبان كمواطنين فرنسيين بعدد متزايد قد حول الأراضي الفرنسية إلى «دار إسلام». وهم لذلك اعتبروا أن بإمكان هؤلاء تطبيق الشريعة بصورة فردية. الغاية التي كان يرمى إليها هذا الموقف، وهو الذي أراد تشييد وإقامة بنية «مجتمع إسلامي» بهذه الصفة في فرنسا يرشده النشطاء الإسلاميون ويأتمر بهم، هي جعل تلك المنظمات وطلانه

والمحدثين باسمه لدى السلطات العامة²⁶. كان هذا الموقف يفترض مسبقاً أن في مقبور تلك المجموعات ضمان النظام والأمن الاجتماعيين. وهي لهذا السبب كانت مناهضة جداً لأى توجه راديكالى أو عنف حول أى موضوع خارجى. فبناءً على أنها اعتبرت فرنسا «أرض إسلام» فقد أصبح من المحرم إعلان الجهاد فيها. لأن فى ذلك تهديد لمصداقيتها السياسية أمام السلطات الفرنسية فى سعيها لإقناعها بدورها الذى لا يمكن تعويضه كوسطاء دينيين..

حتى عام 1994 لم تختلط المنظمات الإسلامية «الفرنسية - الفرنسية» وشبكات تأييد الجهاد فى الجزائر: فقد تفاعلت للتعامل مع المسألة الجزائرية²⁷، أما شبكات تأييد الجهاد فقد وقفت بعيدة عن الشؤون الإسلامية الخاصة بالمجتمع الفرنسى²⁸. ولكن فى أغسطس من ذلك العام وعلى اثر اغتيال خمسة موظفين فرنسيين فى الجزائر العاصمة على يد الجماعة الإسلامية المسلحة، قامت الشرطة الفرنسية «بعملية مدام» طالبت قادة جمعية الإخاء الجزائري فى فرنسا FAF²⁹ وأحد الأئمة الجزائريين، المسئول عن أحد أهم مساجد العاصمة، السيد/ العربى كشات³⁰، وأشخاص آخرين. أودعوا جميعاً المعسكر الحربى فى فولميرى فى مقاطعة الـ: «أن» الفرنسية، وطرد بعضهم إلى بوركينا فاسو. فى هذا الصراع المتصاعد بين الإسلاميين المسلحين والدولة الفرنسية، قامت هذه الأخيرة بإرسال إشارة على حزمها وتحذيراً بأنها لن تسمح بأى صورة من الصور تعدى الحرب الأهلية الدائرة فى الجزائر، على المصالح الفرنسية، على اعتبار أن أراضيها «أرض حرام» طبقاً لما وعد بها الشيخ صحراوي (الذى لم تقترب منه الشرطة).

فى مرحلة أولى بدا أن القلاقل ستأتى من المغرب: ففى 24 أغسطس، اغتال شاب إرهابى بعض السياح الألمان داخل فندق فى مدينة مراكش، وتم القبض على شركاء له فى فاس والدار البيضاء. كانوا جميعاً أبناء مهاجرين جزائريين ومغاربة مقيمين فى فرنسا، وحول مدينتى باريس وأورليان. كشفت عمليات الاعتقال التى قامت بها الشرطة الفرنسية، كما كشفت القضية التى نظرت فى المحاكم بعد ذلك، ولأول مرة، وجود شبكة إسلامية راديكالية عابرة للحدود، يساندها شباب ضواحي المدن الفرنسية، تدربوا على أعمال العنف وأستخدموا الأسلحة؛ كانت الشبكة تضم، مثل المجموعة المحيطة بالشيخ عبد

الرحمن في الولايات المتحدة، بعض الطلاب المثاليين وكذلك بعض الشباب العاطل من بالإجرام البسيط أو بتعاطي المخدرات - قام بعضهم بعدة عمليات «سرقة بالإكراه» لتمويل الشبكة. وكان هذا الشباب، الذي اكتشف أو أعاد اكتشاف الدين في نهاية الثمانينيات، قد تولى أمره شخصان تشوب تاريخ حياتهما مناطق من الظلال. أحدهما - وهو أحد قدامى الحركة الإسلامية المغربية - كان قد لجأ إلى الجزائر ثم دخل الأراضي الفرنسية حاملاً جواز سفر صادر من السلطات الجزائرية³¹. بصفته مفكر هذه المجموعة قام بتسهيل عملية إقامة بعض أعضائها في معسكرات أفغانستان في 1992. ثم حول أنشطته إلى زعزعة النظام المغربي عن طريق هجمات ملفة للأنظار قامت بها المجموعة ضد السياح واليهود، متشبهة بنموذج الجماعة الإسلامية المصرية³². مثل المتأمرين في نيويورك، خلط متأمرو فرنسا المستوى الفكري المتنسى بالسذاجة وعدم الحيلة والتزيد الديني، مما أدى إلى إجهاض مشروعاتهم في منتصف الطريق وسمح بإلقاء القبض على الشبكة كلها تقريباً.

أدى الكشف عن هذه الشبكة في نهاية صيف 1994 إلى إدراك أن مسألة «تحریم» الأراضي الفرنسية أصبحت مرفوضة من بعض المجموعات الإسلامية الراديكالية. فالواقع أن هذه كانت المرة الأولى التي يتورط فيها بعض الشباب العربي في فرنسا في عملية عنف مسلح منظم تنظيماً جيداً لها تفريعات دولية، ولو أن التحول إلى الإرهاب كان قد تم في الخارج. أوضح ذلك على أقل تقدير، أن بعض شباب الضواحي الذي تأثر بإعادة الأسلمة، ومن خلال بعض المساجد وبعض الدعاة المتطرفين، أخذ يلبي نداءات الجهاد - وذلك على الرغم من الضمانات التي قدمت للمنظمات الإسلامية الفرنسية التي أرادت. أن تقوم بدور الوسيط بين السلطة ومختلف التجمعات الدينية. لم يمر سوى عام واحد إلا وكان التحول إلى الإرهاب قد حدث فوق الأرض الفرنسية.

أعلن جمال زيتوني بداية «الجهاد ضد فرنسا» بعملية الاستيلاء على طائرة الإرباص التابعة لشركة إير فرانس لدى إقلاعها من الجزائر العاصمة ليلة عيد ميلاد عام 1994، ووصل إلى ذروته بعمليات الهجوم التي جرت فوق الأراضي الفرنسية في صيف وخريف 1995، وامتد حتى الجزيرة التي راح ضحيتها الرهبان في تيببحرين الذين عثر عليهم مقطوعى الرؤوس في 21 مايو

1996. يصعب حتى اليوم فك شفرة هذه العملية بدقة تماماً مثل العمليات الإرهابية المناهضة للغرب الأخرى كالتي أصابت المركز التجارى العالمى (الأولى) وتلك التى تعزى إلى أسامة بن لادن. إذ إننا نجد خلف المنفذين، أشخاصاً يتحركون فى الظلام ويتوه متتبع صلاتهم فى متاهة معقدة لدرجة لا بأس بها. سبق أن أشرنا إلى أن شخصية زيتونى ذاتها كانت تحوم حولها الشبهات وكذلك حول بنیان الجماعة الإسلامية المسلحة المشتت فيما بين القادة على أرض المعارك ونقاط الترويج الإعلامى فى لندن والإرهابيين فى فرنسا، كل ذلك لا يسمح باكتشاف بعض الإيضاحات لما حدث. ولكن مهما كانت هوية الذين فكروا وأداروا حرب الجماعة الإسلامية المسلحة ضد فرنسا ومهما كانت الحسابات التى قاموا بها، فإن تلك الحرب بصفتها ظاهرة اجتماعية، جاء تطورها بشكل معروف لدرجة كبيرة وكانت لها آثار فى غاية الأهمية على مستقبل التيار الإسلامى شمال وجنوب البحر المتوسط.

عندما هجم رجال الأمن على الطائرة الإيرباص التابعة لإيرفرانس التى اختطفت ثم حطت فى مطار مارسيليا-مارينيان وأردوا «قراصنة الجو» الأربع قتلى، لاحظ المراقبون العارفون ببواطن الأمور أن الحرب قد وصلت إلى مفترق طرق وأنها ستستمر منذ تلك اللحظة فوق الأراضى الفرنسية.. إلا أن بداية العمليات الملموسة لم تحدث سوى بعد نصف عام تقريباً، عندما اغتيل الشيخ صحراوي، صاحب ضمان «تحریم» الأراضى الفرنسية وضمن سلامتها (مع أحد المقربين منه) داخل مسجده فى 11 يوليو 1995³³. عثر فيما بعد على سلاح الجريمة داخل الحقيبة التى كان يحملها خالد قلقال على ظهره بعد أن اغتاله رجال الشرطة إثر مطاردته داخل إحدى غابات المنطقة المحيطة بمدينة ليون فى 29 سبتمبر. كانت حصيلة الهجمات الثمان التى جرت فيما بين 25 يوليو و17 أكتوبر هى عشرة قتلى وأكثر من مائة وخمسة وسبعين جريحاً. لم تتبن المجموعة الإسلامية المسلحة مسئولية هذه الهجمات بطريقة واضحة ومحددة قط، اللهم إلا من خلال سلسلة من التهديدات الموجهة لفرنسا، «عدوة الإسلام» التى واكبها حث الرئيس شيراك على اعتناق هذا الدين. ما أفتع معظم المحللين بأن الجماعة الإسلامية المسلحة التى يرأسها جمال زيتونى هى المسئولة عن تلك الهجمات، هو تورط بعض الشخصيات التى أعلنت عن

انتماءها لتلك المنظمة وبناءً على أدلة مادية، وكذلك التمويل الذي حصلت هذه الشخصيات عليه من أحد المشرفين على نشرة الأضرار في لندن، وبالإضافة إلى ما صرح به أحد أهم المتهمين أثناء نظر قضيته في يونيو 1999³⁴. اعتقدت المجموعة بنشرها الرعب في فرنسا أنها ستجبر الدولة الفرنسية على وقف مساندتها للدولة الجزائرية كما تصور ذلك الإسلاميون - مما سيُجبر بسقوط النظام في الجزائر. ولكن بسبب الطبيعة المتشعبة للجماعة الإسلامية المسلحة والتي اتهمها قادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ وبعض المراقبين بأنها مخترقة من الأجهزة المتخصصة داخل الجيش الجزائري، تتلاعب بها من وراء الستار، فإن بعض المحللين رأوا في «الحرب على فرنسا» التي دارت عام 1995، استراتيجية وضعتها تلك الأجهزة³⁵ للحصول على نتيجة عكسية، أي إلى دعم مساندة باريس للجزائر وقمع لا يرحم لكافة الشبكات الدائمة للإسلام السياسي المسلح الجزائري في فرنسا وأوروبا كلها.

ومع ذلك فإن المنفذين لهذه العمليات، حتى ولو لم يكونوا متحكمين بوضوح في الرهانات والآثار المترتبة على أعمالهم، كانوا يعلنون من جهتهم عن تمتعهم بمساندة الجماعة الإسلامية المسلحة. قرارات تحويلهم إلى قضاة التحقيق بعد إلقاء القبض عليهم، وتصريحاتهم التي ألقوها في الجلسات أثناء محاكماتهم تسمح برسم صورة لعالم يعيش فيه بعض الشباب ذوي الأصول المغاربية (بالإضافة إلى بعض من أشهروا إسلامهم من الأوساط ذاتها) يعيشون في فقر مدقع، لا سبيل أمامهم إلا الالتحاق بأعمال ثانوية، فدخلوا في النشاط الإسلامي كرد فعل لوضعهم الاجتماعي السيئ. بعضهم كان قد مرّ لفترات عبر تجارة المخدرات والجنوح وهو ما قادهم إلى السجون حيث بدعوا يمارسون طقوس الإسلام. إعدادهم وتنفيذهم للهجمات التي قاموا بها تترك لدى المراقبين انطباعاً بالعمل غير المحترف: لم يكن في حوزة المتهمين سوى أموال ضئيلة، وكانوا يعيشون على ما يجنوه من أعمال غير مشروعة تافهة. وجاعت المستندات الشخصية الخاصة بهم مزورة بصورة غير دقيقة، ويحاولون بصعوبة أنابيب الغاز إلى قنابل مصنعة صناعة رديئة. وإذا كانت إحدى هذه القنابل قد أحدثت خسائر جمة (عشرة قتلى في 25 يوليو في باريس) فإن الأخرى، لم تتفجر، مما سمح بالحصول على بصمات خالد قلقال عليها وبناء على ذلك تم كشف الشبكة

بسرعة. وعند مطاردة قفقال، راح يصكر داخل الغابات، يمدد اثتان من أصدقاءه بالزاد بسيارة حمراء قديمة، وفي النهاية، تم القبض عليه وأردى قتيلاً وهو ينتظر حافلة ولم يكن في حوزته سوى 132 فرنكاً فرنسياً. لا شيء يوحى - على مستوى المنفذين في كل الأحوال - بعالم الإرهاب المحترف، وبوسائل تحركه المركبة وإمكاناته في «استبعاد» المشتبه فيهم الذين تبحث عنهم الشرطة.

الطريق الذى سار فيه خالد قفقال وأتاح رسم صورة سوسولوجية فريدة له، يبين بوضوح الطريقة التى تجعل من شاب من سكان الضواحي ولد فى الجزائر عام 1971 وشب فى فرنسا، ويقول عن نفسه إنه كان منبوذاً من زملائه فى الدراسة فى ليسيه «مستواه مرتفع» بسبب كونه «العربى الوحيد» فيه، ثم شعر بأنه «مرتاح أكثر» فى «جو الخارج، جو اللصوص»، خاصة وأن المدينة السكنية التى يعيش فيها «70% من شبابها يمارسون السرقة». عندما حكم عليه بالسجن بسبب سلوكه هذا، أعاد اكتشاف ديانته بفضل «أخ مسلم» شاركه زفرانته. عودته إلى الإسلام كانت مناسبة سمحت له بالانتماء إلى مجتمع جديد، حل مكان شلة «اللصوص»، ولكن لا يمنع أن ذلك بمثابة عملية انفصال له عن الغربيين المتعاطفين أصحاب «الديانة النصرانية [...] التى هى دين زائف». يذكرنا الجزء الأول من حياته، كما رواه إلى عالم الاجتماع الذى استجوبه عام 1992 بسيرة ذاتية شهيرة، هى التى كتبها عن نفسه مالكولم أक्स، التى أشاعها بين الشباب فى ضواحي المدن الفرنسية، الفيلم الذى أخرجه سبايك لى، والذى وزعته على كاسيتات الفيديو على نطاق واسع الجمعيات الإسلامية. هو الإحباط ذاته الذى شعر به تلميذ نابيه، والسقوط ذاته فى عالم الجريمة، واللقاء ذاته مع الإسلام فى السجن والإحساس «بالنجاه» ذاته الذى تلا ذلك³⁷. الأبحاث العديدة التى أجريت على الإسلام فى فرنسا فى التسعينيات سمحت بإثبات أن مثل هذا الدرب، وإن لم يعتبر معياراً، فهو لا يعتبر استثنائياً أيضاً: أدت الأزمة الاجتماعية، بعد تهالك الحركات المناهضة للعنصرية خلال العقد السابق، إلى اتجاه العديد من الشباب نحو إعادة اكتشاف الإسلام الذى أحسوا به على أنه نوع من القطيعة³⁸. أحياناً تترجم هذه القطيعة بغف شفهى عن طريق أغانى «الراب الإسلامية» أو إلى تحول فى انخراط سياسى بممارسة النشاط داخل إحدى المنظمات الإسلامية داخل فرنسا، مثل منظمة الشباب المسلم

الفرنسي (JMF) المرتبط باتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا (UOIF)، أو اتحاد الشباب المسلمين (UJM) عميق التغلغل في مقاطعة رون-الب³⁹. إلا أن تلك القطيعة لم تصل أبداً إلى حد العنف السياسي المادي ولا إلى الإرهاب فوق الأراضي الفرنسية. فقد رفضت الحركة الاجتماعية ذات البعد الإسلامي التي ولدت في الضواحي في النصف الأول من التسعينيات الدخول في هذا المجال.

وكما كان الحال بالنسبة لـ«شبكة مراكش» تحول قلقا إلى الإرهاب بعد عملية تشيئة اجتماعية في الخارج. ففي نهاية حديثه الذي أجري عام 1992 صرح قائلاً: «أود أن أفعل شيئاً، أود أن أترك فرنسا كلها. نعم، إلى الأبد. أليس أين؟ طبعاً إلى بلدي، الجزائر. لا مكان لي هنا⁴⁰». وسافر بالفعل إلى الجزائر عام 1993: بدأت الحرب الأهلية فعاد منها «متعصباً»، طبقاً لما قالته أثناء نظمو القضية صديقه في ذلك الوقت⁴¹. أخذ ينظم جلسات مشاهدة لأشرطة فيديو عن الجماعة الإسلامية المسلحة في المدينة السكنية التي يقطن فيها، وأكد «على توشنت» الذي عينه «أمير الجماعة الإسلامية المسلحة» مسؤولاً عن هذه المجموعة في أوروبا، ومقره هولندا، أن قلقا لشخص موثوق فيه. تم تشكيل ثلاث خلايا من النشاط (في مدن ليون وباريس وليل) اختلط فيها نشاطا جاءوا خصيصاً من الجزائر مع شباب من فرنسا. وهي كانت بمثابة الواجهة التي تتعامل من خلالها بين القيادة الجزائرية ومع أوساط الشباب من مكان ضواحي المدن الفرنسية. وطبقاً للمعلومات غير المكتملة التي في حوزتنا طالما أن الإجراءات القضائية لم تتم، يبدو أن تنفيذ الاعتداءات قامت به هذه الخلايا، بناءً على تعليمات صادرة من على توشنت.

وبذلك تكون عمليات العنف الإرهابي التي جرت في فرنسا عام 1995 بتوجيه من الخارج، وارتكزت على شبكات ضمت بعض الشباب الإسلامي من سكان الضواحي. فهي إذن، على الرغم من مشاركة بعض العشرات من هؤلاء، بدون صلة مباشرة مع حركة إعادة الأسلمة الأكثر اتساعاً التي جرت داخل تلك الأوساط. كانت المنظمات التابعة لهذه الحركة، كما كان قادتها بعيدين عن الشأن الجزائري. لم تكن العمليات الإرهابية تستهدف تفجير عملية ثورية يقوم بها الشباب، وإنما استخدام بعض هؤلاء لضرب الدولة الفرنسية باسم مصالح ورهانات سياسية جزائرية. أدى فشل هذا المشروع والكشف عن الشبكات

والصورة الكارثية للإسلام السياسي الناشط التي عكستها موجة الإرهاب تلك داخل المجتمع الفرنسي، إلى إعاقة تطور الحركة فيما بعد بشكل كبير فى أوساط الشباب من ذوى الأصول المغاربية فى فرنسا. الواقع أن المنظمات التى أعلنت انتمائها إلى هذا التيار والتى كانت تطمح فى تنظيم نشاط اجتماعى من منظور إسلامى، ووجهت بضغوط ومآزق لا قبل لها بها .. أولاً مصداقيتها لدى السلطات الفرنسية التى كانت قدمت نفسها إليها على أنها ضامنة للأمن العام بفضل تنظيمها دينياً للشباب، هذه المصداقية أصبحت مهزوزة للغاية: فهى لم تستطع منع تحول بعض الأفراد إلى الإرهاب حتى ولو أنهم قليلو العدد فهم كانوا يدورون فى فلك كانت هى موجودة فيه. أثبتت مقدرتها على التحكم الطائفى التى أدعت أنها تتكفل بها، أنها غير مجدية، أو غير منتجة، عندما واجه الأمن العام تحدياً خطيراً. علاوة على أن أحداث 1995 أثارت رفضاً قوياً من الأوساط ذات الأصول الإسلامية فى فرنسا: فبالإضافة إلى السخط المثار عند مشاهدة ضحايا الاعتداءات ورفض فكرة أن يكون الإيمان الإسلامى قد استخدم ذريعة للإرهاب، فقد أدى مثل هذا العنف إلى تدمير العلاقات التى كان المهاجرون القادمون من بلاد المغرب العربى وأبناءؤهم قد أقاموها بدأب مع المجتمع الفرنسى فى مجموعه فى اللحظة التى كاد الاندماج فيها - وعلى الرغم من الصعوبات السابقة - أن يتحقق⁴². لهذا السبب فإن المنظمات الإسلامية، التى كان نضالها من أجل ارتداء الحجاب فى المدارس قد أثار بعض التعاطف معها، وجدت نفسها وقد ابتعد عنها هؤلاء الذين رأوا فيها جمعيات لإثارة فلالق قد تخرج عن نطاق السيطرة. أخيراً، فما إن تم تعبير بعض الشباب الفقير اللقطن للأحياء الفقيرة، عن إعجابهم بخالد قلقال وبعد ثورتهم على الظروف التى مات فيها، أدى الطريق الممدود الذى أوصل إليه العنف، إلى عدم وجود أى حجة مقنعة لإعادة السير فيه مرة أخرى. علاوة على ذلك وجدت المنظمات الإسلامية نفسها فى مواجهة مشكلة مصداقية فى نظر أعضائها، وذلك لأنها لم يكن لديها، بعد عقد زمنى كامل (بالنسبة لأقدمها) مشروع اجتماعى تقدمه لهم. فهى قد شيدت نجاحها فى نهاية الثمانينيات على درجة الإنهاك التى وصلت إليه حركة «العرب» beur وحركة «sos Racisme» - التى وعدت الكثير وقدمت القليل. فبعد أن ساعدها تطور حركة العودة إلى الإسلام فى جميع أنحاء العالم

وهي العملية التي وصلت إلى ذروتها حول 1989، استثمرت النجاحات السياسية التي حققتها في قضايا الحجاب والكفاح ضد إيمان المخدرات في المجمعات السكنية وإنشاء معاهد لتعليم الأئمة (وهو ما سمح لها بالحصول على هبات قادمة من شبه الجزيرة العربية). ولكنها لاقت، على الرغم من هذه التبشيرات الواعدة، الإخفاقات ذاتها التي انتهت إليها حركات مناهضة التفرقة العنصرية التي احتلت مكانها. في نهاية المطاف، لم يكن لديها شيء ذو معنى تقدمه للمساعدة على الاندماج الاجتماعي، ولا على الحصول على وظائف ولا على الارتقاء الفردي. لم يؤد المنطق المجتمعي الديني الذي تتبعه إلا إلى إضفاء سمة مقدسة دينية على الانغلاق داخل المجمعات السكنية. الخطاب الإسلامي ذاته، الذي كان شائعاً ومقبولاً جداً في بداية التسعينيات بفضل بعض الوعاظ المشهورين المحبوبين (الذين نجحوا في استمالة بعض الجامعيين والصحفيين بل وبعض رجال الدين المسيحي)، فقد نضارته ولم تكن له نقاط ارتكاز اجتماعية. ظهر فقدان الشعبية هذا جلياً وبشكل خاص عندما اضطر اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا (UOIF) الذي كان قد جعل من اللقاء السنوي الذي ينظمه في لوبورجيه، في فترة عيد الميلاد، رمزاً لمقدرته على تعبئة الجماهير إذ كان يجتذب آلاف الشباب المسلم وتغطية صحفية كبيرة، اضطر اعتباراً من عام 1997 إلى التخلي عن عقد هذا الاجتماع في هذا التاريخ⁴³. فقد غاب الجمهور وكانت تكاليف العملية باهظة. في الوقت ذاته وصل إلى قمة الاتحاد مسئولون من أصل مغربي وشارك الاعتدال المفرط جداً لخطابهم⁴⁴ على جعل صورتهم غير واضحة، وكذلك صورة الفيدرالية الوطنية لمسلمي فرنسا Fédération Nationale des Musulmans de France (FNMF) التي يديرها أيضاً فريق يحظى بتقدير الرباط.

أدت إذن الأحداث التي جرت في فرنسا عام 1995 دوراً جوهرياً في تحويل التيار الإسلامي - كما حدث ولكن بشكل أكثر اتساعاً - في الجزائر أو في مصر في العام ذاته: الانحراف الإرهابي وفشله قطع لكثير المجموعات راديكالية عن الشباب الفقير من سكان المدن الذين كانوا يعملون على تمثيله، كما أثرت في التحالف القائم بين هؤلاء والمتقنين القادمين من الطبقات الوسطى المتدينة. لم يجد هؤلاء أمامهم خياراً آخر سوى أن يقيموا، عبر المنظمات التي

ينشطون فيها، خطاباً تزداد درجة «ديموقراطيته» و«ليبراليته» حتى يتفاوضون من موقع الضعف، لمشاركته في الحياة السياسية وذلك لأن قاعدتهم الراديكالية تفتت. لم تعد الساعة هي ساعة القيام بأعمال انفصال عن النظام، مثلما حدث في حملات الإثارة حول التحجب في المدارس في بداية العقد. وملاحظ فيما بعد كيف أن هذه الاستراتيجية الجديدة تدخل في إطار منطق شامل أخذت به الحركات الإسلامية في أواخر نهاية القرن العشرين.

أسامة بن لادن وأمريكا: بين الإرهاب والاستعراض الكير

الانحراف الإرهابي الأمثل - والأكثر استحواذاً على انتباه وسائل الإعلام - للتيار «السلفي الجهادي» النابع من أفغانستان في الثمانينيات هو بلا أدنى شك الذي يتجسد في صورة أسامة بن لادن¹؛ وقد أصبح - بعد أن قامت، حكومة الولايات المتحدة بترقيته إلى درجة عدو الشعب رقم 1 على مستوى العالم. ولقد صار، بصرف النظر عن الأعمال الملموسة التي تنسب إليه، نجما لنوع من الأفلام الخيالية التي تنتجها هوليوود العالمية يؤدي هو فيها دور الرجل القمري²، ضامنا بذلك نجاح برامج التلفزيون والمجلات والكتب ومواقع شبكة الإنترنت المخصصة له³، كما أنه يُستخدم وسيلة لتبرير عدد من الاختيارات السياسية الأمريكية. وهو، مع الشيخ عمر عبد الرحمن - ولكن على نطاق أوسع - يبلور انقلاب التحالفات التي قامت بين الولايات المتحدة والسلفية المحافظة السعودية من ناحية، و«الجهاديين» من ناحية أخرى، وهو ما أدى إلى تفكيك التيار الإسلامي.

يعبئ بن لادن حول اسمه شريحة من شباب المدن الفقير والواقع تحت تأثير الراديكالية - وهو ما دلت عليه المظاهرات التي قامت لتأييده في باكستان في صيف عام 1998⁴ - وهو يستطيع أن يعتمد، بالإضافة إلى ثروته الشخصية، على دعم بعض فاعلي الخير الذين كونوا ثروتهم في شبه الجزيرة العربية. ولكن لم يثبت مع ذلك أنه أصبح، هو والتيار الذي يمثلته، شخصية إيجابية يمكن أن تتماهى معها البورجوازية والطبقات الوسطى (المتدينة) - بصرف النظر عن الإعجاب العاطفي ببطل يتحدى أمريكا - داخل العربية

* هذه السطور نشرت قبل الهجوم على نيويورك وواشنطن 2001/9/11 (الترجم).

السعودية لا يوجد بها أبطال حيث أن الازدهار الذي يرقى فيه جميع الذين يستفيدون من النظام، يضمه وجود جنود الـ GIs الأمريكيين على «أرض الحرمين الشريفين».

هو من مواليد عام 1957 وواحد من الأربع والخمسين ابناً وابنة الذين خلفهم محمد بن لادن. هاجر والده، القادم من أسرة من عمال البناء التي ترجع أصولهم إلى منطقة حضرموت في جنوب اليمن، إلى العربية السعودية في الثلاثينيات؛ عمل وهو شاب في البلاط الملكي حيث نجح في جذب الأنظار إليه، وكان ذلك بمثابة بداية حياة عملية انطلقت كالصاروخ، شبيهة بحياة مهنية أخرى لرجل من العامة وهو ابن طبيب الملك فيصل، الملياردير فيما بعد، عدنان خاشقجي. ولما كان بن لادن الأب قد عرف كيف يحظى باهتمام الملك بفضل موهبته في تشييد قصور، فقد أصبح بفضل عطف الملك عليه أكبر رجل مقاولات عامة في المملكة وواحد من أكبرهم في الشرق الأوسط. حصل على حق الامتياز الوحيد لتوسعة وصيانة المسجد الحرام في مكة⁴، أهم الأماكن المقدسة على الإطلاق في الإسلام وكذلك كافة الطرق السريعة التي توصل إليه مباشرة انطلاقاً من أهم المدن في الأراضي السعودية. الأعمال الإنسانية الرائعة التي أقامها على الطريق من جدة إلى مكة عبر جبال منطقة الطائف، التي يتعين على الحجاج المرور بها أدت إلى توسيع دائرة شهرته وأضحت رمزاً لمهنته. بلغت ثروته عند وفاته في حادث عام 1968 11 مليار دولار. العلامة المميزة لمجموعة شركات بن لادن⁵ - وعلى الرغم من الطابع الأليم الذي ارتبط بهذا الاسم من خلال أسامة - مازال أغلب الأحيان وحتى اليوم هي ما تقع عليه عين المسافرين نافذة طائرته، مكتوباً على اللافتات المركبة فوق أسوار المطار الذي تهبط فيه في الشرق الأوسط. تعلم أبناء بن لادن وعاشوا حياتهم الاجتماعية منذ نعومة أظفارهم مع الأمراء السعوديين، على الرغم من الأصول الشعبية واليمنية لأبيهم، الذي كان يعوض نقطة الضعف هذه بالاستثمار المكثف في المجال الديني: كان كل موسم للحج بالنسبة له فرصة يمد فيه موائده مثمناً تفعل الأسرة المالكة، ويدعو إليها علماء الدين وعلية القوم من جميع أنحاء العالم المسلم وزعماء الحركات الإسلامية في الأمة بأكملها. كان أسامة إذن على اتصال بهذا الوسط ويحظى بعطف دوائر السلطة الوهابية⁶. وبينما كان يدرس

الهندسة في جامعة الملك عبد العزيز في جدة، قيل إنه أخذ تعليمه في المواد الدينية الإجبارية على يد محمد قطب (شقيق سيد قطب) وعبد الله عزام السدي سيصبح المنادى الأول بالجهاد في أفغانستان. بلغ سن الرشد وهو ملياردير شاب وقد مر عالم أفكاره وتفكيره عبر عقيدة الإخوان المسلمين والسلفية على الطريقة السعودية. بعد دخول الجيش الأحمر كابول في ديسمبر 1979 سافر إلى بشاور من خلال الجماعة الإسلامية الباكستانية. التقى هناك بقيادة الأحزاب الإسلامية للمجاهدين الأفغان وكان يلتقى بهم على مآدب أسرته، وراح يسأل عن ظروف المهجرين المعيشية وعن المساعدة التي يمكن أن يقدمها لهم. حتى عام 1982 كان يجمع الأموال من أجل القضية جاعلاً من نفسه أحد أكثر المتحمسين لها في العربية السعودية. في العام ذاته انتقل إلى أفغانستان على رأس بنية تحتية هامة. بعد عامين كان قد أقام أول دار استقبال لـ «المجاهدين» العرب في بشاور بالتمسيق مع أستاذه السابق عبد الله عزام الذي قام بتأسيس «مكتب الخدمات»⁷. توليا معاً مهمة جذب والإشراف على المتطوعين الذين أخذوا يتوافدون: اختلط هناك أبناء العائلات السعودية الذين كان الجهاد في أفغانستان بالنسبة لهم نوعاً من المعسكرات الصيفية (الترفيهية) (Summer Camp) والمناضلون الإسلاميون الثوريون الخارجون من المعتقلات والسجون المصرية في ذلك العام⁸ - والـ«بوعليويين» الجزائريين وقد تخرجوا لتوهم في معسكرات الحرب الأهلية بعد أن هربوا من عمليات القمع - ثم وصول بعض شباب ضواحي المدن الفرنسية من الذين سيشاركون في العمليات الإرهابية التي ستجرى فيما بين 1994 و1995⁹. في ذلك الوقت كان استقبال كافة هذا العالم يتم بكل ترحاب: فبالنسبة للمؤسسة الحاكمة السعودية - وكان بن لادن وعزام من المقربين منها - كانت قضية الجهاد الأفغاني المقدسة تسمح لها بالسيطرة على مثيري الشغب المحتملين وذلك بتحويل أنظارهم عن التصارع مع السلطات القائمة في العالم الإسلامي ومع الحليف الأمريكي الكبير وبإبعادهم عن التأثير الإيراني. أما بالنسبة للولايات المتحدة فقد كانت القضية محسومة: فالـ«جهاديون» يحاربون «إمبراطورية الشر» السوفيتية، ويعدون شباب الميدل وست (الغرب الأمريكي الأوسط) عن المجازفة بحياتهم وكانت النظم الملكية البترولية هي التي تسدد الحساب، وهو ما يعني تخفيف العبء من على كاهل دافع الضرائب الأمريكي. ومع ذلك حرصت الأجهزة السعودية منذ البداية

- فيما يبدو - على تحاشي تقارب العلاقات بين النشطاء الراديكاليين المصريين أو الجزائريين بأكثر مما ينبغي مع «أبناء الذوات» في شبه الجزيرة - إلا أن هذا لم يمنع قيام علاقات أخوية واتصالات ستصبح مقدمات لعودة الالتقاء خلال العقد التالي.

يقال إن أسامة بن لادن أقام فيما بعد - في عام 1986 تقريباً - معسكراته الخاصة في أفغانستان ذاتها. وهنا تضاعفت ثروته مع سخائه وبساطته وسحر شخصيته وشجاعته في المعارك في نسج أسطوره. مع قرب حلول 1988 كان قد أسس قاعدة بيانات، تجمعت فيها شئون «الجهاديين» والمتطوعين الآخرين الذين يملكون على معسكراته: ترتب على ذلك قيام بنين تنظيمي حول قاعدة بيانات بالكومبيوتر ومن هنا جاءت تسمية «القاعدة» (أو قاعدة البيانات)، التي ستصيب شهرة عالمية بعد ذلك بعشر سنوات تقريباً، عندما سيصنفها القضاء الأمريكي على أنها شبكة من الإرهابيين فائقة السرية وستسبب في اتهام بن لادن بالـ«تأمر» وطبقاً لعدة مصادر فإنه قد قطع صلته في تلك الحقبة بعزام لأسباب لم تتضح حتى اليوم¹⁰، وفي العام التالي اغتيل عزام في هجوم لم تتضح ملابساته. بدأ النظام السعودي يتشكك في هذه الشخصية الخارجة عن السيطرة والذي أشيع عنه أنه يريد نشر الجهاد في كل مكان، وفي ذلك العام ذاته أي 1989، تم التحفظ عليه داخل المملكة عندما سافر إليها لمهمة شخصية وسحب منه جواز سفره.

خلال الشهور التي سبقت غزو العراق للكويت في أغسطس 1990 وإذ كانت جمعيات صدام حسين - الذي كان لا يزال في ذلك الوقت موضع احتقار التيار «الملفي الجهادي» بصفته «مرتداً» علمانياً¹¹، - قد بدأت تقلق بال بن لادن مما دفعه إلى أن يقدم إلى الأسرة المالكة خدمات «جهادية» «قاعدته» للدفاع عن الحدود. ولكن ما إن طلب الملك فهد «خادم الحرمين الشريفين» قوات التحالف الدولي بقيادة الولايات المتحدة إلا وكان قد التحق بالدوائر التي تناصبها العداء والتي ألقت حول الشيخين عوده والحوالي¹². ولما بدأ النظام يضيق عليه الخناق نجح في أبريل 1991، بفضل علاقاته العائلية، في الهرب إلى الخارج (إلى باكستان ثم أفغانستان وأخيراً إلى سودان حسن الترابي حيث استقر في نهاية العام).

يعود إلى تلك الفترة التحول الكبير الذى طرأ على حياة ذلك الذى سيصبح عدو الشعب رقم واحد بالنسبة لحكومة الولايات المتحدة. ومثلما فعل عديد من الناشطين الإسلاميين الآخرين الذين كان يطلهم النظام السعودى فى الثمانينيات، قطع نهائياً علاقاته مع هذا النظام ومع حاميه الأمريكى بسبب حرب الخليج وهو ما أدى إلى الإسراع بحدوث الانشقاق داخل الحركة. عندما استقر به المقام فى السودان - الذى استقبل فيما بعد آلاف «الجهاديين» القادمين من أفغانستان فى بحثهم عن مأوى - انضم إلى التحالف غير المتجانس الذى حاول الترابى تجميع شمله بمناسبة انعقاد المؤتمرات الشعبية العربية والإسلامية الأربع فى الخرطوم ابتداءً من 1991¹³. كان طموح الترابى بتجميعه كل الذين (من قوميين عرب وإخوان مسلمين وإسلاميين راديكاليين بل وأيضاً - فى فترة ما- قادة منظمة التحرير الفلسطينية) توحيدوا فى رفضهم لعملية «عاصفة الصحراء» والانتصار العسكرى الأمريكى، كان طموحه هو تشكيل قطب مناهض للتصور السعودى المحافظ للإسلام السياسى العالمى - مستغلاً الانشقاقات وإعادة الترتيب التى تلت الحرب. فى الوقت ذاته أئد بن لادن خروج «الجهاديين» من باكستان، بعد أن أصبحوا غير مرغوب فيهم، بأن يسر سفرهم بل وإيجاد فرص عمل لهم فى شركات المقاولات العامة التى يملكها فى عديد من البلاد. بالإضافة إلى السودان وصلت أعداد كبيرة من المناضلين إلى اليمن - موطن أسرته الأصلية، وهو ما كان يسمح بتوفير نقطة ارتكاز له فوق أراضى شبه الجزيرة لكى يزعم استقرار العربية السعودية جارة اليمن. وكانت قد تأسست فى ذلك البلد حركة إسلامية قوية¹⁴، إلا أنها ظلت فى جوهرها بعيدة عن الأهداف التى حددها بن لادن لنفسه.

فى هذا السياق كانت أول جبهة فُتحت ضد الولايات المتحدة هى الصومال، إثر الحرب الأهلية التى مزقت هذا البلد الواقع عند القرن الإفريقسى، فنزلت قوات تحالف دولى جديد تحت قيادة أمريكية على أراضيه فى عام 1992، فى إطار عملية تابعة للأمم المتحدة سميت «إعادة الأمل» (Restore Hope). نددت الأوساط الإسلامية بما أسمته عدواناً يستهدف فى تصورها تأكيد إستيلاء الغرب على تلك المنطقة القريبة فى الشرق الأوسط، وتهدد السودان القريب منها¹⁵. شارك «جهاديون» من قدامى أفغانستان فى عمليات عسكرية أسفرت

عن مصرع ثمانية عشر جندياً أمريكياً في 3 و4 أكتوبر 1993 في موجاديشيو . وبناءً عليه قُتلَت العملية فشلاً ذريعاً، وانسحب الائتلاف ومعه الجنود القتلى في أكياس البلاستيك، واحتُفل أعداء أمريكا بهذا الانسحاب الذي اعتبر بمثابة هزيمة لها. أعزَت الولايات المتحدة فيما بعد موت جنودها إلى منظمة بن لادن - حتى وإن كان هذا الأخير قد عبر عن غبطته دون أن يعلن سوى بطريقة غير مباشرة عن مسؤوليته عن العملية¹⁶.

استثمر بن لادن في السودان مبالغ ضخمة في الزراعة وفي شبكة الطرق¹⁷ وأصبح شخصية مرجعية داخل أوساط الإسلام السياسي المناهض للسعودية: وأسقطت عنه جنسيته في أبريل 1994. وانتهى الأمر بالخرطوم إلى أن أبعدت هذا الضيف الذي سبب لها الإحراج، بعد أن وقعت تحت ضغوط دولية قوية إثر محاولة اغتيال الرئيس المصري في أديس أبابا في يونيو 1995. في صيف 1996 عاد إلى أفغانستان. في يونيو حدث هجوم على معسكر حربي أمريكي في الخبر في العربية السعودية أسفر عن مقتل تسعة عشر جندياً ونسبت إليه هذه العملية. لم يعلن مسؤوليته عنها وإنما أذاع في 23 أغسطس التالي إعلاناً بالجهاد ضد الأمريكيين المحتلين لأرض الحرمين الشريفين وهو البيان المعروف بعنوانه الفرعي «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب¹⁸». هذا النص المكون من إحدى عشرة صفحة، الملى بالمراجع القرآنية والأحاديث النبوية والنصوص المأخوذة عن ابن تيمية، تشبه من ناحية الشكل، النصوص الصادرة عن التيار «السلفي الجهادي» التي نجدها في نشرة الجماعة الإسلامية المسلحة GIA الأتصال على سبيل المثال، بالإضافة إلى بعض التصورات لـ«رؤية» جيوبوليتيكية. فبعد الإشارة إلى الآلام التي فرضها «التحالف الصليبي الصهيوني» على المسلمين في عدد كبير من بلاد العالم¹⁹، جعل من احتلال أراضي الحرمين الشريفين أكبر عدوان واقع عليهم؛ بفضل «الصحة» الإسلامية يمكن دحر هذا العدوان بقيادة «علماء الدين والدعاة» - كما دحر الصليبيون والمغول في زمانهم على يد ابن تيمية. العلماء الخمس الذي ذكرهم (عبد الله عزام وأحمد ياسين مرشد حركة حماس الفلسطينية وعمر عبد الرحمن من مصر والسعوديين عودة وحوالي) يقفون في منتصف الطريق بين الإخوان المسلمين والتيار «السلفي الجهادي»: يضع بن لادن نفسه، في خطهم

العقائدي ويعتبر نفسه من ملاذه في جبال الهندوكوش في أفغانستان، نقطة الانطلاق نحو العودة المظفرة، مثلما فعل الرسول عندما لجأ إلى المدينة في عام الهجرة الذي أُرِخَ به التقويم الإسلامي، قبل أن يستعيد مكة ثم يفتح العالم للإسلام.

ثم يندد بالموقف الداخلي في العربية السعودية التي يسودها الظلم على حد قوله. وهو يعبر قبل كل شيء عن مطالب الشرائح الاجتماعية العليا (التي ينتمي إليها) من «كبار التجار» الذين لم تسد الدولة الديون التي عليها لهم²⁰ والذين تأثروا بانخفاض سعر الريال، إلخ. يوجه حديثه قبل كل شيء إلى البورجوازية المتدينة (وإلى بعض الأمراء) سعياً لإبعادهم عن الأسرة المالكة²⁰. ثم بعد أن لخص «مذكرة التحذير»²¹ التي أصدرها في يوليو 1992، قدم نفسه على أنه المنفذ المتطوع للطلبات والانتقادات الواردة في هذا المستند.

طرد الأمريكيين هو الشرط الأول لإعادة الإسلام الحقيقي إلى شبه الجزيرة. ثم يستير لهجة أستاذه القديم عبد الله عزام الذي اعتبر الجهاد فرض عين مادامت أرض المسلمين محتلة - وهو ما يبرر به عزام النضال في أفغانستان ضد السوفييت - ويطالب بن لابن كل مسلم بالجهاد لطرد المحتل الأمريكي خارج «أرض الحرمين». وبعد أن يرجع مطولاً إلى ابن تيمية²³، يدعو إلى وحدة المؤمنين ويطالبهم بنبذ خلافاتهم²⁴، للإطاحة بالسمود، هؤلاء المتعاونين مع «الحلف الصهيوني الصليبي». وهو يتوجه قبل كل شيء إلى القوات المسلحة في المملكة مطالباً إياها بعصيان الأوامر، ثم إلى المستهلكين يحثهم على مقاطعة المنتجات الأمريكية.

حيا بيان الجهاد بعد ذلك الهجوم الذي جرى على المعسكر الأمريكي في الخبر في يونيو 1996، و«النصر»²⁵ الذي تحقق في الصومال في أكتوبر 1993 ثم أشار إلى «أبناء جزيرة العرب» الذين حاربوا في أفغانستان والبوسنة والهرسك وفي الشيشان قبل أن يعط أن المعركة ستستمر إلى أن تقام «الدولة الإسلامية» في شبه الجزيرة، وتختتم هذه الصفحات بالقصائد الحماسية والتضرعات إلى الله وهي صفحات يختلط فيها التزيد في اللغات مع ضعف مصداقية الاستراتيجية التي اعتمدها.

عن طريق هذا البيان الأول جعل بن لادن من نفسه، على عجل، مفكراً، بعد أن كان يعرف عنه فقط أنه يحسن التنظيم والتمويل وأنه محارب. فهو يسعى إلى التوحيد بين تيارين: تيار الانشقاق الإسلامي السعودي الذى انحصرت كتاباته داخل قالب الأصول الوهابية وتيار النداء للجهاد لتحرير «أرض الإسلام» من الاحتلال، عن طريق خطب عبد الله عزام فى بيشاور. فهو يدفع التيار الأول إلى طريق الصراع المسلح ويحول الآخر ضد رعاته السابقين، أى الولايات المتحدة والعربية السعودية وذلك بأن ألبسهم الدور الذى كان يؤديه الاتحاد السوفيتى وأفغانستان الشيوعية فى الثمانينيات: الغازى الكافر لأرض الإسلام والعمل المرتد. ولكن حتى يتمكن من دعم هذا النضال الجديد كان يحتاج دعماً استراتيجياً، لم يعد يجده فى أى مكان فى العالم، مماثلاً للذى وجده «المتطوعون» فى العقد السابق فى إحدى القوتين الأعظم وفى الملكيات البترولية فى شبه الجزيرة. أما الدول المارقة **rogue states** التى كان فى إمكانها مساعدته (سودان الترابى، وأفغانستان الطالبان) فهى فقيرة وتعتمد على غيرها. أما داخل التيار الإسلامى العالمى فحماسة الشباب الفقير فى المدن الذين عباتهم الأحزاب الدينية الباكستانية وبعض الآخرين حول شخصه فهم لا يمكن أن يشكلوا بنية تحتية قوية. أما مساهمات المتعاطفين الميسورين فهى لا تستطيع أن تخفى ابتعاد البورجوازية المتدينة فى مجموعها عن تيار يقف فى مواجهة مباشرة مع الرياض وواشنطن ويهدد كثيراً المصالح المكتسبة.

غياب مراكز الدعم الدولية ذات الوزن، وفك الارتباط بأى حركة اجتماعية، ساهمت كثيراً فى انزلاق بن لادن وزبائنه فى نشاط قتالى لم يعد أحد يستطيع التمييز فيه بين المصالح التى يخدمها أو تلك التى يهددها بالفعل. ولما كان وجوده داخل أفغانستان طالبان لم يتح له قط وسائل القيام بمعركته المناهضة للسعودية، فقد سعى - لكى يكسر عزله - إلى توسيع طموحه «الجهادى» ليشمل العالم بأسره. فقام بتأسيس الجبهة الإسلامية الدولية ضد اليهود والصليبيين فى فبراير 1998، والتى وقع على وثقتها التأسيسية زعيم مجموعة الجهاد المصرية الدكتور أيمن الظواهري وأحد مواطنيه من الجماعة الإسلامية وبعض المسؤولين عن مجموعات إسلامية صغيرة من شبه الجزيرة الهندية. يعود هذا النص المختصر²⁶، الذى يرجع بكثرة إلى القرآن وإلى من لا

يمكن تلافيه: ابن تيمية، إلى ذكر الاتهامات الموجهة إلى «التحالف الصهيوني الصليبي» وينقل إلى مستوى جديد من المواجهة معه بأن أصدر فتوى تنص على أن «كل مسلم قادر، عليه فرض عين بقتل الأمريكيين وحلفائهم المدنيين والعسكريين في أى بلد يستطيع فيه عمل ذلك». في 7 أغسطس التالي - احتفال العام الثامن لوصول القوات الأمريكية إلى العربية السعودية ثلثية لنداء الملك فهد - دمر انفجاران متزامنان سفارتي الولايات المتحدة في نيروبي (كينيا) ودار السلام (تنزانيا). أسفر الأول عن مقتل 213 فرداً (منهم 12 أمريكياً) وعن أكثر من أربعة آلاف وخمسمائة جريح، والآخر أسفر عن وقوع أحد عشرة قتيلًا وخمسة وثمانين جريحاً (لا أحد منهم من الأمريكيين). لم تتوان الولايات المتحدة عن تحميل بن لادن المسؤولية: بعد هجوم بواسطة صواريخ عابرة للقارات دمر مصنعاً للمواد الكيماوية في الخرطوم وبعض معسكرات التدريب في أفغانستان²⁷ في 20 أغسطس، وجه الاتهام لبن لادن بالتآمر وخصص مبلغ خمسة ملايين من الدولارات للقبض عليه. في أحاديثه للصحافة التي أعطاها من مخبئه في أفغانستان ترك الشك يحوم حول اشتراكه المباشر في الهجمات التي حدثت في أفريقيا مع إعلانه بأنه يهني نفسه على أنها وقعت²⁸.

مجازر نيروبي ودار السلام تدخل في إطار نفس منطق تلك التي حدثت في الأكصر في نوفمبر 1997 أو في الجزائر في الفترة ذاتها: فيعد أن انقطع عن قاعدته الاجتماعية يلجأ التيار الإسلامي الراديكالي إلى الإرهاب المنتشر بطريقة أو أخرى بتبريرات دينية، كما أن معظم ضحاياه لا علاقة لهم بالعدو الذي حدده «الجهاديون»²⁹. الإرهاب على الطريقة الاستعراضية الضخمة يعتبر مناسباً - بفضل التغطية الإعلامية التي يتيحها - لتقديم نفسه على أنه بطل قضية وهو يحاول استعادة التعاطف الشعبي من خلال العرض التلفزيوني في غياب عمل فعلي في التغلغل الاجتماعي. إلا أن ذلك يعتبر رهاناً كله مخاطر يولد، إلى جانب بضع التعبيرات المتعاطفة الوقفية، مناهضة قوية ومنظمة أهم بكثير على المدى القصير من هذا التعاطف، من قبل الطبقات الوسطى المتدينة. وهذه المناهضة تشجع تلك الطبقات على الابتعاد عن كافة الهوامش المتطرفة داخل التيار الإسلامي التي تؤدي إلى طرق سياسة مسدودة وأن تبحث في اتجاه آخر عن سبل الاندماج في المجتمع الحديث.

بين المطرقة والسندان: حماس، إسرائيل، عرفات

كان لحرب الخليج عام 1991 وهزيمة العراق هزيمة ساحقة نتائج مباشرة على الصراع الإسرائيلي، فهي التي أجبرت النخب السياسية في الدولة العبرية وفي منظمة التحرير الفلسطينية على بدء عملية السلام التي كان من المفروض أن تتسع لتشمل معظم الدول العربية. إلا أن الصراع ذاته كان قد تحول إلى صيغة إسلامية في التعبير عن نفسه منذ الانتفاضة التي بدأت عام 1987 والتي شهدت تزايد تأثير الحركتين الإسلاميتين حماس، وب قدر أقل، الجهاد الإسلامي على حساب الهيمنة شبه الكاملة التي كانت تمارسها من قبل منظمة التحرير الفلسطينية. في اللحظة ذاتها التي تحولت فيها المجموعات الراديكالية إلى العنف في الجزائر وفي مصر، حفزها إلى ذلك وصول النشطاء العائدين من أفغانستان عام 1992.

واجه المسلمون الفلسطينيون تحدياً سياسياً أساسياً: عقد سلام مع إسرائيل. ظاهر الأمر كان أن ذلك يمثل عائقاً أمام قضيتهم، بما أنه يقوى من قبضة منافسيهم في منظمة التحرير الذين سيصبحون على رأس كيان دولة معترف بها من المجتمع الدولي والذين سيرون بذلك نضالهم الذي مارسوه لمدة نصف قرن يصل إلى نتيجة ملموسة. غير أن شروط السلام التي وضعت في وقت كانت منظمة ياسر عرفات تعاني فيه من ضعف سياسي (ومالي) كبير كان يعوق إمكاناتها على التفاوض، كانت ستجعل من السلطة الفلسطينية - المقيمة في غزة في البداية - بنياناً غير قابل للاستمرار في الوجود، معتمداً بشكل وثيق على نزوات الأغلبية الحاكمة في إسرائيل. كانت المنظمة تعرض نفسها بذلك إلى تحويل الأراضي الفلسطينية المستقلة ذاتياً إلى «بانتوستانات»¹، بل وإلى

تحويل عرفات إلى (المارشال) بيتان^(*)، وهو موقف سيفتح آفاقاً سياسية واسعة أمام «الحل الإسلامي البديل» الذي كانت تتأذى به حماس.

كانت الحركة الإسلامية إذن أمام لعبة سياسية بالغة الحساسية: فقد كانت تتمتع برأسمال ضخم من التأييد الاجتماعي في أوساط الشباب الفقير وفسي البورجوازية القائمة على التجارة؛ وكان عليها أن تستثمر رأس المال هذا سياسياً، وكان ذلك بمواكبة خيبة الأمل الناجمة عن بطء عملية السلام أو عن دخولها إلى طرق مسدودة، بل وعن استبداد أو فساد قادة سلطة الحكم الذاتي الفلسطينية؛ كما كان عليها أن تواصل الضغط دون أن تتحرف في اتجاه إرهاب المجموعات الإسلامية المتطرفة التي قنفت بها في ذلك الوقت رياح الجهاد في كل من مصر والجزائر. إلا أن قوة جاذبية العنف كانت كبيرة في مواجهة القمع الإسرائيلي وتراكم أعمال تضيق الخناق والإذلال الإسرائيلية؛ وكانت تجد لها صدى مؤكداً في نفوس الجيل الشاب الذي وصل إلى سن الرشد عندما اندفع بكل قوته في الانتفاضة اعتباراً من نهاية عام 1987، وكان يرفض أن يكتفى بالكلمات المعسولة أو ببعض فتات من السيادة في الوقت الذي كان يعاني فيه من مستوى معيشة يثير الأسى. في هذه اللعبة السياسية ثلاثية الأطراف، التي لم يكن المسلمون يواجهون فيها الزعماء الوطنيين فقط ولكن كان في استطاعتهم أيضاً تحسين الأوراق التي في يدهم باستثارة إسرائيل بطريقة فاعلة في اتجاه القمع، كاشفين بذلك درجة ضعف منظمة التحرير، عرفت حماس كيف تتاور بمهارة إلى أن دخل الحكم الذاتي حيز التنفيذ في عام 1994؛ فقد حافظت على قدر كبير من التناسق بين قاعدتها الشعبية وأهداف الطبقات الوسطى المتدينة التي انعكست هويتها في الحركة والنخبة المفكرة (الانتليجنسيا) الإسلامية المحنكة - التي يتركز جزء منها في الولايات المتحدة - والذي كان يورد لها خطابها السياسي. إلا أن حماس وقعت بعد ذلك، مثلها في ذلك مثل العديد من الحركات الإسلامية الأخرى التي تسمعت بأيديولوجية الجهاد المسلح، في شوك الإرهاب، على حين كانت منظمة التحرير الفلسطينية، وعلى الرغم من بعض النكسات، قد توصلت بطريقة أو بأخرى إلى إقامة جهاز للدولة، ثم إلى تنظيم

^(*) رئيس حكومة فيشي في فرنسا. والمتعاونة مع الاحتلال النازي صاحب السلطة الفعلية في كافة أنحاء فرنسا.
(المراجع)

انتخابات عامة في يناير 1996. هنا انقسمت حماس بين الفصيل الأكثر راديكالية والأكثر نشاطاً وبين المتعاطفين معها الأكثر اعتدالاً - وهم الذين رغبوا في أن يشاركوا في اللعبة السياسية الجديدة وفي أن يؤسسوا لهم حزباً وفي أن يقلبوا صفحة العنف المدمر للذات. فقدت حماس لهذا السبب مقدرتها على التعبئة التجميعية لشرائح متباينة والتي جعلت منها في، بداية العقد، المتحدى الأخطر للنظام الذي شيده ياسر عرفات.

كان انتصار الولايات المتحدة على رأس التحالف المناهض للعراق في 1990-1991 قد غير تماماً ويعمق من معطيات الصراع الإسرائيلي الفلسطيني. ففي عالم لم يعد فيه وجود للاتحاد السوفيتي، كان في استطاعة القوة العظمى الوحيدة والمنصرة أن تفرض على الخصمين التوقيع على سلام يتناسب مع مصالحها. الواقع أن إسرائيل، التي تلقت بعض ضربات من صواريخ «سكود» أطلقها العراق على أراضيها، قد اضطرت أن تترك لواشنطن مسؤولية الدفاع عنها، حتى تتحاشى أن تقع الدول العربية المشاركة في التحالف تحت ضغط أقوى من أن تتحملها من جانب رأيها العام في حالة حدوث هجوم «صهيوني» ضد العراق «الشقيق» وهكذا وجدت الدولة العبرية أن هامش المناورة قد ضاق للغاية أمامها في مواجهة حكومة أمريكية يديرها الجمهوريون الذين هم أقل تأثراً في العادة - لوجهة نظر الناخبين اليهود من الديموقراطيين. علاوة على ذلك فإن الرئيس جورج بوش كان قد وصل إلى السياسة بعد أن كان قد أمضى حياته المهنية في مجال البترول التي جعلته منفتح إزاء طرق التفكير الفكرية السياسية لعواصم الممالك البترولية في الشرق الأوسط، التي يعنيها أن تعيد الولايات المتحدة موازنة سياستها في المنطقة لصالحهم. كان ضعف إسرائيل الظرفي هذا يوازيه ضعف منظمة التحرير المترتب على التأييد المشنوم الذي منحه ياسر عرفات لصدام حسين. فقدت المنظمة الفلسطينية، عقاباً لها على ذلك، القدر الأكبر من الدعم المالي الذي كانت تتلقاه من شبه الجزيرة العربية، مصدر ميزانيتها والتي كانت تعيد توزيعه بعد ذلك في الأراضي المحتلة؛ اضطرها توقف التمويل إلى إغلاق بعض المؤسسات التي كانت تعتمد عليه². أدى ذلك إلى فقدانها العديد من الولاءات ونقاط الارتكاز المساندة، كما أدى أيضاً إلى ضعفها أمام حماس التي كان لحرصها الشديد جداً أثناء حرب

الخليج أثره، إذ أنها كوفئت على العكس من المنظمة، بفيض كريم من البترودولارات.

لم تجد كل من الحكومة الإسرائيلية وقيادة منظمة التحرير الفلسطينية مفراً آخر غير عملية السلام التي أخذت شكل مؤتمر مدريد في ديسمبر 1991. عند هذه المرحلة لم تكن المنظمة الفلسطينية ممثلة سوى بطريقة غير مباشرة من خلال وفد من الشخصيات قدم من الأراضي انضم إلى الوفد الأردني - بعض من تلك الشخصيات أثبت فيما بعد استقلالية آراءه. لم تتوقف منظمة التحرير عن العمل على تعديل تلك القواعد التي تقلل من وضعها وتجعلها أكثر هشاشة عما هي عليه في مواجهة انتقادات المعارضات الإسلامية والماركسية التي رأت في مساهماتها نوعاً من الاستسلام. نجحت حماس، على الرغم من أن السلطات الإسرائيلية كانت قد منعته³، في التوصل إلى استثمار التخوف من مفاوضات سلام، بدت غير مواتية للمصالح الفلسطينية من وجوه عديدة، بأن أيدت قوائم في الانتخابات المهنية قدمها المتعاطفون معها. في يناير 1992 احتاجت منظمة التحرير الفلسطينية انضمامها إلى معارضيها العلمانيين من الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين والجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين⁴ لكي تتحاشى - وكعاد ذلك أن يحدث - نجاح القائمة الإسلامية في انتخابات نقابة المهندسين في غزة. إلا أن هذه الأخيرة حققت نصراً كاملاً في الغرفة التجارية في رام الله، علماً بأن المدينة علمانية بشكل كبير ويسكنها عديد من المسيحيين، وهو ما برهن على أن لحماس سنداً حقيقياً في الطبقات الوسطى. وفي شهر مايو لم تقلت المنظمة من الهزيمة في انتخابات غرفة نابلس (إذ إنها حصلت على 3% فقط أكثر من الـ 45% التي حصلت عليها القائمة الإسلامية) إلا بعد أن ضاعفت من تعبيرها عن تدينها.

على الرغم من أن حماس أثبتت من خلال الانتخابات أنها أثبتت أقدامها في أوساط البورجوازية المتكينة، فهي لم تتوانى عن تقديم مجال يُنفس به الشباب الفقير المتطرف عن نفسه، بأن احتفظت لنفسها بالسيطرة على الشارع في مواجهة منظمة التحرير. وتعرض «الصقور» في منظمة التحرير لهجوم خصومهم الإسلاميين من فصائل عز الدين القسام⁵، الذين ضاعفوا من تحرشاتهم ضد الإسرائيليين. وإذا كان عام 1992 قد شهد تناقصاً واضحاً في

حدة الانتفاضة بصفتها حركة عصيان وتمرد جماهيري، فقد تميز، من ناحية أخرى بتصاعد عدد اغتالات العسكريين والمدنيين الإسرائيليين، التي أعلنت حماس مسؤوليتها عن جزء كبير منها. في 13 ديسمبر، موعد الاحتفال بمرور خمس سنوات على تأسيس الحزب الإسلامي، اختطفت فصائل عز الدين القسام ضابط صف إسرائيلياً في اللد (داخل الأراضي الإسرائيلية ذاتها) وطالبت بالإفراج عن مرشد الحزب الديني الشيخ أحمد ياسين. وبعد يومين وجدت جثة الرهينة ماثلة بالحبال ومطعونة بالخنجر على جانب إحدى الطرق في الضفة الغربية. هذا العمل الرمزي القوي - الذي يذكرنا بعمليات الهجوم العنيفة الأولى الذي قامت بها منظمة الجهاد الإسلامي ضد جنود الدولة العبرية - أوضح أن حماس لا تخشى إسرائيل، وأنها غير مقيدة بعملية التفاوض التي بدا أنها عاجزة عن إحراز أي تقدم، وأنها بقيت متمسكة بموقعها عند قمة العنف المسلح وكان ذلك فيه دعم للقواعد المؤيدة لها بين النشطاء الأكثر تطرفاً. أخرجت عملية الاغتيال أيضاً بدرجة كبيرة منظمة التحرير التي أدانتها مما أثار عليها هؤلاء النشطاء ذلتهم. اتخذت حكومة حزب العمال برئاسة إسحق رابين، الذي كان قد وصل إلى السلطة في شهر يونيو من العام ذاته، إجراءات رمزية على الدرجة ذاتها من القوة لكي يهدئ من المشاعر المتوهجة والغضب الشديد للسكان الإسرائيليين. ألقي القبض على أربعمائة وثمانية عشر من قادة ونشطاء حماس والجهاد الإسلامي ورحلوا إلى مرج الزهور، وهي قرية جبلية في جنوب لبنان، لا يحمها اسمها للشاعري من قسوة الشتاء.

تلا ذلك عديد من عمليات الشغب العنيف للغاية في الأراضي المحتلة التي حولت الإسلاميين المرحلين إلى أبطال بالنسبة للشباب كله بشكل يتجاوز حدود المتعاطفين المعتادين، على حين كانت الصحافة في العالم كله تأتي لإلقاء نظرة على المنفيين وأقدامهم مغرورة داخل الثلج الأبيض. وجدت كاميرات التلفزيون أمامها - بدلاً من أوجه وسمح مرعبة للإرهابيين - أساتذة وطلبة جامعيين وأطباء ومهندسين ومعهم أئمة يعبر بعضهم بلغة إنجليزية ممتازة عن مواقف حماس السياسية ومناهضتها لإسرائيل وعدم تقفها في منظمة التحرير. «باستهدافها» الصفوة المفكرة الإسلامية اعتقدت إسرائيل أنها ستشتت تنظيم الحركة بجرمانها من كولدرها. إلا أن هؤلاء حولوا مفاهيم إلى عمالية

علاقات عامة فاعلة وقوية، أحاطت تيارهم بهالة القمع وأعطته جائزة المقاومة الأكثر صدقاً لقمع الدولة العبرية. بلغ الإحراج الذى وجدت هذه الأخيرة نفسها فيه ذروته عندما طالب مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة بعودتهم الفورية وبدون شروط⁸. وبينما كانت المفاوضات تجر أقدامها كان المنفيون ينظمون الدروس والمحاضرات، وأعطوا هذه العملية اسم «جامعة ابن تيمية» إشارة إلى المفكر المشهور فى القرون الوسطى الذى يستلهم التيار الإسلامى السنّى قدراً كبيراً من فكره.

اضطرت منظمة التحرير إلى تعليق مشاركة الوفد الفلسطينى فى مفاوضات السلام، وأضحى رهينة عملية لا سيطرة لها عليها، فى حين كانت المواجهة المباشرة بين إسرائيل وحماس تجعل سلطتها تتآكل وتحطم من قدرها. ولكن السلطة من جهة أخرى كانت معتمدة بصورة حيوية على إحراز ذى معنى فى عملية السلام، تتغلب بها على تحفظات الشعب الفلسطينى الذى ازدادت إيجاباته وازداد تقرباً من نداءات الإسلاميين. لهذا السبب جرت، فى الشهر ذاته الذى رحل فيه المنفيون إلى لبنان، اتصالات سرية ومباشرة بين ممثلين لياسر عرفات ومبعوثين من الحكومة الإسرائيلية والتي أدت إلى إعلان المبادئ فى «أوسلو» الذى تم التوقيع عليه فى واشنطن فى 13 سبتمبر 1993. الإعلان، الذى جعل من غزة وأريحا أولى الأراضي الفلسطينية التى ستوضع تحت سلطة منظمة التحرير، وجد فيه الجانبان مبعثاً للارتياح: تخلصت إسرائيل من بؤرة المشاكل فى غزة حيث يكلفها الكثير الحفاظ على النظام، وكان فى إمكان المنظمة الفلسطينية أن تقدم لشعبها نتيجة أولية ملموسة، كمقدمة لقيام دولة مستقلة. كانت المنظمة تنتظر أن تؤدي هذه البداية الرمزية إلى إحداث تواتر يسمح لها باستعادة المبادرة السياسية التى كانت نجاحات حماس تعرقها.

وبالفعل حقق التوقيع على إعلان المبادئ لمنظمة التحرير الفلسطينية ارتفاعاً فى شعبيتها فى الأراضى: جاءت ترجمة ذلك على المدى القصير الانسحاب الذى طال انتظاره للجيش الإسرائيلى ونهاية الاحتلال المباشر، على الأقل فى جزء منها. غير أنه عمل على فتح جبهة مناهضة لعرفات تجمعت فيها، حول حماس، مختلف فصائل اليسار المعارض: وبعد خمسة أيام من التوقيع تجمع نشطاؤها ليعبزو عرفات عن سخطهم فى غزة فى مؤتمر شعبى

كبير. في نوفمبر وديسمبر أسفرت الانتخابات الطلابية في جامعة بير زيت - التي تعتبر درجة التسييس مرتفعة فيها - عن هزيمة نكراء لقوائم منظمة التحرير في مواجهة تحالف خصومها.

مع اقتراب الحكم الذاتي وجدت حماس نفسها أمام معضلة سياسية حقيقية، فيما بين مواقفها المبدئية المطالبة بالحد الأقصى بتحرير كامل أراضي فلسطين «من النهر (الأردن) إلى البحر» حيث ستقام «الدولة الإسلامية» والطموحات اليومية للشعب. والشعب كان يريد التخلص في أسرع وقت من الاحتلال وكان يؤيد الاتفاقيات التي تسمح له بذلك، ولكنه كان غير راض عن الشروط القاسية التي تفرضها إسرائيل. كان على المنظمة الإسلامية إذن استخدام القدر الكافي من العنف للضغط على منظمة التحرير وعلى الدولة العبرية - وهي الاستراتيجية التي أفادتها كثيراً في السنوات السابقة - دون أن تؤثر سلباً وبالكامل باستفزازاتها على الانسحاب الإسرائيلي، خشية أن تثير ضدها السخط الشعبي. عكست هذه المعضلة أيضاً الأهداف المتناقضة للمكونات المجتمعية للتأييد الذي تحظى به والتي قد يضع الحكم الذاتي تماسكها في امتحان عسير. كان شباب المدن الفقير، الذي كانت كتائب عز الدين القسام شبه المستقلة تجند الكثير من بينهم، يكتفي بشعارات الحد الأقصى والعنف والتي وجدت تبريراً لها لدى قادة الخارج، المتمركزين خصوصاً في عمان والزوار المنتظمين لطهران. أما الطبقات الوسطى المتدينة فقد كانت تأمل من ناحيتها أن تشترك، حتى ولو بوصفها معارضة، في إقامة سلطة سياسية جديدة تسيطر على المصادر الاقتصادية التي لا غنى عنها لنشاطاتها⁹، أي على المعونة الأجنبية: عبرت عن هذه الأساليب تصريحات مختلفة للشيخ ياسين والقادة الذين خرجوا من هذا الوسط، والتي لم تستبعد تأسيس حزب إسلامي شرعي داخل نظام سلطة الحكم الفلسطينية والمشاركة في الانتخابات التي ستجرى فيها. في عام 1994 بدت حماس كما لو أنها تستطيع التوفيق بين طموحات أعضائها المتناقضة واستمرارها في إضعاف منظمة التحرير التي كانت تستعد لتصبح في 12 يوليو حكومة السلطة الذاتية: كانت حماس بالفعل المستفيد السياسي الأول من مجزرة الخليل: عندما قام مستعمر، من مستعمرة كريات أربع اليهودية القريبة، وهو عضو في حركة يمينية متطرفة بمجزرة راح ضحيتها ثلاثون مسلماً فلسطينياً

فى 25 فبراير، عندما فتح مدفعه الرشاش على المصلين فى الجامع المشيد فوق مقام إبراهيم. أعمال العنف التى تلت الحادث، والتى أدت إلى مصرع عدة عشرات من الضحايا الإضافيين، جعلت وضع منظمة التحرير أكثر هشاشة بعد أن وجه إليها اتهام بأنها تتفاوض مع خصم خرج من بين صفوفه صاحب المجزرة. بينما حصلت حماس على تصريح شعبى غير مشروط بالانتقام للضحايا: فى شهر أبريل أدت عدة هجمات انتحارية قام بها نشطاؤها داخل الأراضى الإسرائيلية إلى وقوع أكثر من عشرة قتلى وعشرات الجرحى اليهود. وهو ما أدى لإجراء انتقامى إلى إغلاق الأراضى وإلى عمليات اعتقال واسعة النطاق فى الأوساط الإسلامية. فى هذا السياق المأسوى تم التوقيع فى القاهرة فى 4 مايو على الاتفاقيات التنفيذية لإعلان المبادئ الإسرائيلية - الفلسطينية، الذى ينظم نقل السيادة وتحديد الأراضى التى سيتم الجلاء عنها، وحجم قوات الأمن الفلسطينية، إلخ. ابتداء من يوليو، عند قيام سلطة الحكم الذاتى بمهامها أصبحت مسؤولة قمع حماس تقع على عاتقها بدلا من الجيش الإسرائيلى¹⁰: وهو وضع غير مريح بالنسبة لعرفات ولفرقة من «جماعة تونس» الذين وصلوا معه على أرض فلسطين التى لم يكن بعضهم قد وطأها أقدامه من قبل. استمر الحزب الإسلامى فى القيام بعملياته؛ وفى شهر أكتوبر على وجه الخصوص اغتيل بعض الإسرائيليين فى القدس، واختطف جندي جديد تم اغتياله أيضا عندما شن الهجوم على المكان الذى كان محجوزا فيه، وفجرت سيارة نقل فى تل أبيب فى عملية انتحارية تسببت فى مصرع عشرين شخصا.

فى بداية نوفمبر كان اغتيال القائد العسكرى للجهاد الإسلامى فى غزة - فى عملية انتقامية حملت الأجهزة الإسرائيلية مسئوليتها - مناسبة لتعدد الجماهير الفلسطينية بعرفات أثناء الجنازة، وهو حدث لم يكن أحد يتصور حدوثه من قبل. فى 18 نوفمبر وصلت العملية إلى ذروتها عندما فتحت الشرطة، التى كانت السلطة الفلسطينية قد أقامت لها لتوها، النار على متظاهرى حماس بعد الصلاة فى الجامع الكبير فى غزة، فقتلت ستة عشر شخصا. الوضع المعنوى لعرفات كان متدنيا للغاية ولم ترفع من شأنه الآثار الجانبية للإجراءات العديدة المناهضة للإرهاب التى اتخذتها إسرائيل: مضاعفة أعداد نقاط التفتيش ومراجعة أوراق الهوية ومنع التجوال فى الضفة وعند الحدود مع غزة وهى

الإجراءات التي جعلت حياة الفلسطينيين المعادي مستحيلة. لم تؤد اتفاقيات الحكم الذاتي إلى أي تحسن في الحياة اليومية. بعد انتهاء الإحساس الأول بالارتياح من التخلص من وجود المحتل. وبدت حماس إذن هي المستفيد الرئيسي من العملية.

كان عام 1995 هو الذي وصلت فيه هذه العملية التراكمية للتحويل الراديكالي للحركة الإسلامية إلى نروتها - وهو العام ذاته الذي بدأت تحدث فيه هذه الظاهرة بحدافيرها في مصر والجزائر. استمر العنف في الأشهر الأولى من العام من خلال الهجمات الانتحارية على إسرائيل. إلا أن العنف لم يكن يشكل قوة إلا بمقدار استخدامه وسيلة للتفاوض في ظروف أفضل، لإجبار الدولة العبرية على تقديم تنازلات في الوقت الذي كانت تضاعف فيه من أعداد العوائق التي تضعها أمام تنفيذ الاتفاقيات¹². كان هذا الأمل هو الوحيد الذي أدى بالشعب الفلسطيني إلى تحمل استخدام القوة، على الرغم من فداحة الثمن الذي كان يتعين تسديده فوراً، بسبب الإجراءات الانتقامية الإسرائيلية والتي أخذت شكل هبوط مأساوي في مستوى المعيشة بسبب محاصرة الأراضي. ولكن في 1995 بلغ إرهاب حماس - مثلما حدث للمجموعة الإسلامية المسلحة الجزائرية أو للجماعة الإسلامية المصرية - حدوده النهائية. لم يستسلم الخصم (وهو السلطة في القدس والجزائر والقاهرة) وتزايدت آلام الشعب. علاوة على أن السلطة الفلسطينية - في غزة - قد حسنت من قدراتها القمعية وعرف عدة آلاف من القادة والنشطاء الإسلاميين طريق معتقلاتها؛ كما تم كشف شبكاتهم، ووضعت مصادر تمويلهم الخارجية تحت السيطرة ومساجدهم تحت الرقابة .. وأخيراً كانت قوات الأمن التابعة للحكم الذاتي¹³ هي أهم مورد محلي لفرص العمل، وكانت تجند قواتها من الشباب الفقير من بين سكان المدن الذي كان يقوم بالانتفاضة؛ وهم ينتمون إلى الوسط ذاته الذي تنتمي إليه القاعدة الشعبية المتطرفة لحماس، مما جعل المراقبة والوقاية أسهل. مجموع هذه العوامل - بالإضافة إلى الأزمة الختامية التي ضربت الجهاد الإسلامي باغتيال الموساد لرئيسه¹⁴ - ساعد على فصل الراديكاليين القادمين من الأوساط الشعبية عن الطبقات الوسطى المتدينة المعتدلة. وكما حدث عند نهاية الانتفاضة كانت هذه الأخيرة قد أنهكت اقتصادياً¹⁵، وأخذت تأمل في حدوث شكل من النجاح

لمفاوضات السلام، وخشت أن يؤدي إضعاف عرفات داخلياً إلى الوصول في نهاية الأمر إلى نتيجة سلبية بالنسبة للفلسطينيين عموماً. بعض قادة حماس «المعتدلين» انسحبوا منها، مما أدى إلى أن دخلت منظمة حماس في مفاوضات مع سلطة الحكم الذاتي في خريف 1995 لإيجاد أسلوب تعايش *modus vivendi* من أجل الإعداد للانتخابات العامة المقررة في بداية 1996. أدى عدم الوصول إلى اتفاق في النهاية إلى أن قادة الحركة في الخارج قرروا اختيار الامتناع عن التصويت. تاركين لعرفات حرية تشكيل المجال السياسي المؤسستى على هواه.

في هذا السياق اغتيل رئيس الوزراء الإسرائيلي على يد إرهابي يهودي قادم من الوسط الدينى في 4 نوفمبر. وضعت الانتخابات التشريعية، التي بدأت لاختيار خليفته، الإسلاميين الفلسطينيين مرة أخرى في قلب المسألة السياسية. وفاة «مسئول التسليح» في حماس، يحي عياش¹⁶، تلتها عمليات انتقامية: عدة عمليات انتحارية ماثرة كانت نتيجتها سقوط ثلاث وستين ضحية في إسرائيل. نتج عن ذلك أن الناخب الإسرائيلي انتخب السيد نتتياهو في 29 مايو 1996¹⁷. خطاب زعيم الليكود اتسم بالحزم - وباللبنية لحماس كانت سياسته الرامية إلى إعاقة عملية السلام تصب في صالح أهداف الإسلاميين وذلك لتصعيبه مهمة السلطة الفلسطينية بدرجة كبيرة. إلا أن الاستراتيجية الاستفزازية تلك انقلبت على واضعها: فلم تؤد العمليات الجديدة في مارس ويوليو وخاصة في سبتمبر 1992 والتي نتج عنها سقوط سبعة عشر قتيلاً في القدس¹⁸، سوى إلى تشدد لا يرحم من جانب السلطات الإسرائيلية.

أدى حصار الأراضي طبقاً لميناريو معروف جيداً إلى خنقها اقتصادياً - في الوقت الذي أعاد فيه نتتياهو عملية إنشاء المستعمرات اليهودية وجمد الانسحاب التدريجي من الضفة الغربية. الغاية السياسية للإرهاب تبدو في هذه الصورة، غير واضحة بشكل متزايد، بل أنها تبدو سلبية، بالنسبة للشعب الفلسطيني منهك وفاتر الحماس. في غياب بديل آخر واقعى نجحت حكومة الحكم الذاتي - وعلى الرغم من السخط والنقد الموجه لتسلطها ولعدم كفايتها وفساد بعض أعضائها - في تأكيد سلطاتها. شهد المجلس التشريعي (وهو البرلمان الذي انتخب في 1996) دخول شريحة من الشخصيات المحلية وبعض أعضاء الطبقات الوسطى عالم السياسة، وأغلبهم مرتبط بمنظمة التحرير وأيضاً بالتيسار

الدينى بمعناه الواسع، وهم يبدون أكثر ارتباطاً بالأمور البراجماتية العملية من التصريحات الأيديولوجية ويبدون أن يقيمون تواصلاً مع «بلاد فلسطين فى حياتها اليومية»¹⁹ التى لا تنتظر الكثير من عودة العصور العظيمة التى تعد بها الجهاد. وحماس ذاتها إذ تخشى حدوث انقسام قاتل داخل الصفوف الفلسطينية «تعتقد أن الصهاينة توصلوا إلى تجنب مواجهة الحركة وبرنامجها للجهاد بأن تواروا خلف سلطة الاستقلال الذاتى الفلسطينية»²⁰ ولكنها أيضاً واعية بأنها لو واجهت عسكرياً هذه السلطة الفلسطينية فإنها تكون بذلك قد حققت أحد أهم الأهداف الصهيونية». أمام عدم مقدرة الحركة الإسلامية الفلسطينية على حل هذه المعضلة، فإنها لم تعد تشكل فى هذه السنة الأخيرة من القرن (العشرين) بديلاً ذا مصداقية له خطورته على سلطة منظمة التحرير الفلسطينية.

المعارضة الإسلامية لصاحب الجلالة الهاشمية: الإخوان المسلمون في الأردن

فى الأول من يناير 1991 وبينما كان جيش صدام حسين محتلاً للكويت لمدة خمسة شهور، وكانت قوات التحالف الدولى المقيمة فى العربية السعودية، «أرض الحرمين الشريفين»، تستعد لشن عملية «عاصفة الصحراء»، عين الملك حسين عاهل الأردن، الذى هو المتحدث المفضل لدى الغرب فى المشرق، مجلس وزراء جديد، ينتمى سبعة منهم (من مجموع واحد وعشرين وزيراً) إلى التيار الإسلامى. مثل هذا الاختيار، على أعلى مستويات السلطة، يعكس التقبل الذى اكتسبه هذا التيار فى البرلمان المنتخب عام 1989. فقد حصل على أربع وثلاثين مقعداً (من ثمانين). وكان النظام فى هذا البلد الصغير، ذى الثلاثة ملايين ونصف مواطن، أكثر من نصفهم من أصل فلسطينى، محتاجاً احتياجاً ملحاً للإخوان المسلمين وحلفائهم لاحتواء رأى عام مناهض بشدة للتدخل الدولى ضد العراق. الغضب الشعبى الشديد كان فى إمكانه أن يخرج عن السيطرة ويستهدف النظام الملكى ذا البنيان الهش.

الإخوان المسلمون الأردنيون والفلسطينيون لهم تاريخ مشترك طويل، ازداداً تقارباً عبر عقدين (1948-1967) كانت الضفة الغربية للأردن فيه جزءاً من المملكة الهاشمية. أعضاء جماعة الإخوان، الذى تزامن تأسيسها فى عام 1946 مع تأسيس المملكة، عَدُوا أنفسهم «المدافعين عن العرش»¹، والمدعمين لشرعيته الدينية، مقابل تمتعهم بالرعاية الملكية، فى زمن كانت الدول العربية الأخرى تشهد ازدهار التيار القومى وتطارد الإخوان. كان تدخلهم فى المجال السياسى يتم بكل حرص خلال العقود الأولى من وجودهم². وكانوا يشاركون فى الجانب الدينى من النسيج الاجتماعى عبر شبكة من المساجد

والجمعيات الخيرية. وكانوا يشكلون مجال العمل المفضل للأعيان المحليين³ في الوقت الذي استولت فيه أسرة مائلة من خارج المكان على السلطة - وهم الهاشميون القادمون من الجزيرة العربية وهي الأسرة التي طردها آل سعود عام 1925. على الضفة الغربية من نهر الأردن، التي احتلتها إسرائيل فسي يونيو 1967، استمر الإخوان المسلمون في اتخاذ السلوك التدينى المحض، دون أى شىء آخر، ولمدة عشرين عاماً أخرى، حتى تفجرت الانتفاضة وتأسست حماس فى ديسمبر 1987⁴. على الضفة الشرقية وقف الإخوان مؤيدين للملك حسين، أمام العديد من مخططات القومية العربية للإطاحة به ومن عمليات الإثارة التى يقوم بها ضده اللاجئون الفلسطينيون؛ تأييدهم هذا، الذى لا يبدى عنه الملك، جاء عبر شبكاتهم المنتشرة داخل المدن. فبإستثناء عبد الله عزام وبعض الشرات من تلاميذه، لم يشارك الإخوان الأردنيون - فيما بين 1967 و1970- فى القتال ضد إسرائيل بسبب مناهضتهم لـ«علمانية» منظمة التحرير الفلسطينية⁵. فى سبتمبر 1970 وقفوا بمنتهى الولاء إلى جوار الملك فى الصراع الدموى عندما واجه القيادة الفلسطينية وجنوا من وراء ذلك من الثمار الكثير. فى السبعينيات والثمانينيات استقبلوا ودربوا إخوانهم السوريين الذين دخلوا فى مواجهة دموية مع نظام حافظ الأسد⁶. تقلد بعض من نشطائهم ومؤيديهم بصفقتهم الشخصية مسؤوليات فى الدرجات الإدارية العليا واستغلوا بدورهم مناصبهم تلك لتعيين كوادر وموظفين من داخل الجماعة. فى عام 1984، وبمناسبة إجراء انتخابات برلمانية فرعية - ولم يكن البرلمان قد تجدد منذ عام 1976، تقدم الإخوان ببعض المرشحين: وحصلوا على ثلاث مقاعد من ثمان، علاوة على مقعد رابع حصل عليه «إسلامى مستقل». جاء هذا النجاح وهذا «التأسيس» الأكثر صراحة، فى وقت شاهدة الحركة مرحلة توسعية شملت العالم كله⁷. على المستوى المحلى حدثت هذه الطفرة الانتخابية فى مرحلة توتر مع القصر، بعد أن أدى التقارب مع سوريا إلى أن ألقى القبض على الإخوان السوريين اللاجئين إلى الأردن وتم تسليمهم إلى دمشق بينما تم «تطهير» الإدارات الحكومية من الإسلاميين المعروفين بعد أن زادت المخاوف من تزايد تأثيرهم.

فى أبريل 1989 انفجرت أعمال شغب تسبب فيها ارتفاع الأسعار نتيجة لاتفاق مع صندوق النقد الدولى فى مَن فى جنوب البلاد: وكما حدث فى الجزائر فى أكتوبر 1988 قام المتظاهرون بتحطيم رموز الدولة، وكما حدث فى الجزائر أيضاً توسّطت الحركة الإسلامية لتسهيل عملية عودة النظام وتلبية بعض المطالب. كوفّنت الحركة فى البلدين بأن سُمح لها بالمشاركة فى انتخابات مفتوحة وحرّة نسبياً: الجبهة الإسلامية للإنقاذ - فى دولة يحكمها الجيش وغير مستعدة جيداً للمناورات الانتخابية - حققت نصراً هائلاً فى الانتخابات البلدية فى يونيو 1990. أما الإخوان الأردنيون - فى بلد، السراى الملكى فيه محنكة فى ألعاب السياسة⁹ - فقد حصلوا على اثنين وعشرين مقعداً، بالإضافة إلى اثنى عشر إسلامياً «مستقلاً». بحصولهم على 40% من المقاعد شكّل الإسلاميون أهم كتلة فى المجلس ولكن لم يكن فى استطاعتهم التحكم فى الحكومة.

قرار المشاركة فى الانتخابات اتُخذ بعد مداوالات جرت داخل جماعة الإخوان المسلمين بين «معتلين» أغلبيتهم من الطبقات الوسطى المتدينة فى شرق الأردن، و«راديكاليين» يحظون بتأييد قاعدة هامة من بين شرائح اجتماعية ذات أصول فلسطينية وبخاصة اللاجئين الجدد وشباب المعسكرات. أيد الأوائل المشاركة وعرفوا عبر التسميعيات تطوراً جعل منهم مناصرين متحمسين للديموقراطية. أما الآخرون فهم يناهضون مثل هذا التصور معتبرينه كفراً، مثله مثل الانتخابات، ومع ذلك طالبوا بنصيبهم من المرشحين ما إن اتخذ مجلس شورى الجماعة قرار المشاركة. كان من بين هؤلاء عدد من الدعاة حولوا مقاعدهم فى البرلمان إلى منبر للوعظ.

لا يتضمن برنامجهم الاجتماعى السياسى أى إجراء يستهدف تعديل الهيراركيات القائمة وإنما يتميز قبل كل شىء بأنه يطالب بأن يتوافق العمل التشريعى كله مع أحكام الشريعة، وبأن يدعم التعليم الدينى لكونه مصدراً لفرص توظيف نشطاء الجماعة ووسيلة للتأثير فى الجيل الصاعد. وفى الأردن كما فى أى بلد آخر، كانت الوظيفة الأولى للخطاب الأيديولوجى الإسلامى: بالإضافة إلى نداءاتهم بالالتزام الأخلاقى لسلطة هى بالضرورة فاسدة لقلّة تدينها، والدعوة إلى المثل الأعلى المتناهى فى إقامة الدولة الإسلامية الحقّة هى توحيد مختلف شرائح المجتمع على الرغم من تباين أهدافها. فى الأردن استند

هذا الخطاب الإسلامى على نظام عمل يتسم بالكفاءة العالية للإشراف «الأبوى» على الشرائح الأكثر فقراً فى المجتمع، عن طريق شبكة ضخمة من جمعيات خيرية مرتبطة بالمساجد، تتبعها مستشفيات ومستوصفات ومؤسسات تعليمية تبدأ من الحضانة حتى الجامعة. هكذا أصبح الإخوان المسلمون والمتعاطفون معهم، فى بلد التأمين الصحى فيه ضعيف والخدمات العامة متدهورة، هم أحد أهم العاملين فى المجال الاجتماعى، بجوار الجمعيات التى ترعاها الملكة⁹. ومع ذلك فقد اهتموا أيضاً بالطبقات الوسطى الميسرة مادياً، وقدموا لها خدمات مدفوعة الأجر وشيدوا إمبراطوريات مالية تشرف عليها مختلف فصائل الحركة - هذه الفصائل تتجادل فيما بينها عقائدياً ودينياً جداً يمتد أيضاً إلى تصارعها حول نصيب كل منها من السوق¹⁰.

لهذه الأسباب بدت وساطة الإخوان المسلمين للنظام ضرورية ولا غنى عنها بعد أحداث الشعب التى وقعت فى ربيع 1989، ففتحت لهم أبواب البرلمان. فى المقابل وجد هؤلاء فى ذلك فرصة للتأثير على العملية التشريعية لتدعيم دورهم كوسيط ورفيق على المجتمع بشكل مؤسسى. كان هذا هو السياق فى الأردن عندما هاجم صدام حسين الكويت فى 2 أغسطس 1990 مضيفاً بذلك جانباً مأساوياً إلى التوترات القائمة فى معطيات الموقف: فى الأردن، كما هو الحال فى البلاد الأخرى، وضع هذا الاجتياح الحركة الإسلامية فى موقف حرج لأنها تمزقت بين المتعاطفين مع السعوديين داخل جهازها القيادى، والحماسة المؤيدة للعراق والمناهضة للغرب التى اجتاحت قاعدتها. أضف إلى ذلك أن الجالية الفلسطينية الكبيرة فى الكويت استقبلت فى مجموعها بكثير من التأييد الجيش العراقى، معتبرة إياه جيش تحرير قومياً عربياً، وهو رأى شاركهم فيه مواطنوهم فى الأردن - وقد نتج عن ذلك وجود قاعدة متينة من مؤيدى صدام حسين. وأخيراً أكمل إنزال قوات التحالف على شواطئ «أرض الحرمين الشريفين» عملية تحول قطاع من رأى العام المتعاطف مع الحجج الدينية فى اتجاه مناهض جداً للغرب. انضم الإخوان، المعتقلون والمتعاطفون مع السعودية منهم، إلى هذا الخط ووجدوا أنفسهم على رأس حركة شعبية. بالنسبة للملك حسين، صاحب الصلات القديمة والمتينة مع الولايات المتحدة، كان أهم ما شغل باله فى تلك الظروف وقبل كل شيء هو أن يتحاشى أن يجتاح عرشه تيار

التقلبات العنيفة الذي تسبب فيه تدخل التحالف العسكري. تشكل أول مجلس للوزراء في تاريخ البلاد يضم سبعة أعضاء من الإسلاميين أي نحو ثلث عدد الوزراء. ظلت الوزارات الاستراتيجية (الدفاع والخارجية والداخلية والإعلام) تحت سيطرة رجال السراي. أما الإخوان وحلفاؤهم فقد حصلوا على وزارات «الخدمات» ذات الصلة بالمواطنين (التعليم والصحة والشؤون الدينية والتنمية الاجتماعية) مكملين بذلك تغطية المجتمع كله بشبكته من جمعيات إسلامية وهم ما سمح لهم السيطرة على ميزانية الدولة وتعيين الموظفين في هذا القطاع²¹.

لم تطل هذه التجربة الحكومية كثيراً: فما إن مر الخطر الداهم، وسقط العراق وتاه المتعاطفون معه، إلا وعين الملك حسين في 17 يونيو رئيساً جديداً للوزراء وكلفه بإشراك الأردن في عملية سلام الشرق الأوسط تحت الرعاية الأمريكية. أدى هذا بعد فترة إلى توقيع اتفاقية السلام الأردنية الإسرائيلية في 26 أكتوبر 1994 في وادي عربة، وهو مسار يرفضه كل الإخوان المسلمين تقريباً؛ ولذا لم يدعوا للمشاركة في الحكومة الجديدة ولم يتوان الملك في العمل على الحد من سبل تعبيرهم السياسي: فقد تم تعديل فوري لقانون الانتخابات أدى إلى تقلص عدد نوابهم المنتخبين في الانتخابات التشريعية التي جرت عام 1993 من اثنين وعشرين إلى ستة عشر، ثم قاطعوا هم انتخابات عام 1997، وأبعدوا عن صفوفهم الأعضاء الذين استمرعوا السلطة فقبلوا الحصول على وظيفة أو على مقعد وزاري.

وضعت المشاركة في الانتخابات ثم في الحكومة تماسك هذه الحركة فيسئ محكاً قاس، على الرغم من أنها كانت قد نجحت - على عكس شبيبهااتها في البلاد الأخرى - في الاحتفاظ بالأغلبية العظمى من مكونات هذا التيار داخل منظمة وحيدة هي جماعة الإخوان المسلمين. وذلك على العكس من جارتها حماس التي كان يتعين عليها أن تأخذ في الاعتبار منافستها الجهاد الإسلامي ثم الاستقلالية المتزايدة لفصائل (عز الدين) «القسام» عنها، وعلى عكس الإخوان المصريين الذين لا يسيطرون على الجماعة الإسلامية الراديكالية، أو الجبهة الإسلامية للإنقاذ التي خرجت الجماعة الإسلامية المسلحة عن سيطرتها، فإن الجماعة في المملكة الهاشمية لم تعرف التمرد عليها سوى من مجموعات صغيرة جداً²². ففي عام 1990 أنشأ بعض النشطاء العائدين من أفغانستان، بعدما

زادت حماسهم بتأثير من فصاحة عبد الله عزام البطل الفلسطيني الأردني للجهاد، «جيش محمد» المكون من بضع عشرات من المنخرطين، وقاموا بأولى عملياتهم في الأشهر الأولى من 1991، في الوقت الذي ألفت فيه عملية «عاصفة الصحراء» صواعقها على العراق، مستخدمين التقنيات الحربية التي تعلموها في المعسكرات الموجودة حول بشاور ضد محلات بيع الخمور وضد الأقليات المسيحية الصغيرة في الأردن. تم القبض عليهم وحوكموا وصدرت ضدهم الأحكام، إلا أن الملك عفا عنهم في ديسمبر. بعض المجموعات الصغيرة الأخرى مشكلة من قدامى «الأفغان» ظلت تثير الانتباه والأخبار حتى عام 1996 دون أن تتمكن من الدخول في المجال السياسي/الديني الذي احتكره الإخوان وأوصدوا أبوابه بإحكام عليهم أكثر مما فعل زملاؤهم المصريون¹³. فيما عدا هذا التحدي «المتطرف» تجد في الأردن خصيصة مثيرة للفضول: «الإسلاميون المستقلون»؛ ظهرت شارتهم خلال الانتخابات التي شاركوا فيها، وهم في واقع الأمر من الشخصيات العامة الذين حملتهم الموجة الإسلامية العالية وأرادوا استثمارها دون أن يحذروا من حريتهم في الحركة داخل منظمة الإخوان المسلمين.

وكما هو الحال في كل مكان آخر جمعت منظمة الإخوان المسلمين بين ميول مختلفة، موزعة بين قطبي الشباب المذني الفقير - أغليبيتهم في هذه الحالة بالذات من أصول فلسطينية قادمين من معسكرات اللاجئين والعشوائيات التي جاءت بعدها - والبورجوازية المتدينة، القادمة أساساً من المدن التقليدية للضفة الشرقية للأردن: سلط أو ليربد. إلا أنها لم تحظ بخطيب أو «بمفكر إسلامي» ذي مكانة معترف بها يستطيع تقديم خطاب قادر على التعبئة الجماهيرية من أجل تقديم «النظام الكافر» على أنه هو السبب في كافة السيئات¹⁴ ويكون قادراً على تهيج الشارع والسوق ضد النظام. الملكية الهاشمية حرصت في الواقع على استمالة أكثر هؤلاء المفكرين تألقاً: هكذا أصبح اسحق فرحان، وهو أستاذ جامعي مرموق من أصل فلسطيني وزيراً للتعليم ثم للشئون الدينية فيما بين 1970 و1973 - معلقاً في تلك الفترة عضويته في تنظيم الإخوان، في الوقت الذي كانت فيه وزارته تقوم بتعيين أعداد كبيرة من النشطاء والمتعاطفين معه. كان من الصعب إذن على الإنتليجنسيا الإسلامية الأردنية التنديد بالسلطة مثلما

حدث في بلاد أخرى، خاصة وأن المملكة كانت تستمد الجزء الأكبر من خطابها من السجل الديني لإضفاء الشرعية على كيانها. لذلك كان المفكر الإسلامي الأرمني يجد سهولة في العمل بصفته مفكر للنظام، مقابل تغيير طفيف في النعمة، وهو ما نبط من همة التوجهات الراديكالية وهياً الخطاب السياسى للإخوان للتفاوض، أكثر من دفعهم إلى المعارضة.

ومع ذلك لم تمنع هذه المرونة العقائدية السائدة ، ظهور حديث أكثر حدة داخل الحركة. فمذ 1989 تعارض خطان داخلها. وقف في مواجهة «الحمام» المؤيدين للمشاركة فى الانتخابات والاتصهار داخل المؤسسة السياسية «صقور» متأثرون بكتابات سيد قطب يرفعون أصواتهم. الصعوبة الكبرى بالنسبة للإخوان الأرمنيين كانت تكمن فى قدرتهم على الحفاظ داخل تنظيم موحد على هذه التيارات المتناقضة التى تعكس شرائح اجتماعية متنافرة، وذلك على الرغم من القوى الطاردة المركزية التى كانت تدفع القادة النابعين من البورجوازية المتدنية إلى التداخل مع النظام وتدفع هؤلاء الذين كانت قاعدتهم مشكلة من شباب المدن الفقير نحو الراديكالية. فمن جهة أدى هذا التعايش بين هذين التيارين اللذين يمتلكان - كل على حدة- وسائل يشل بها عمل آليات التنظيم، إلى نوع من الجمود الحركى؛ ومن جهة أخرى كان حدوث أى انقسام سيحكم على الجماعة بالمصير غير المرغوب فيه الذى عرفته أخواتها فى بقية أنحاء العالم العربى، من تناحر فيما بينها للسيطرة على المجال الدينى، وهو ما كان يجعل الحكم «الكافر» فى قمة السعادة.

أول حل وجد لهذه المعضلة كان تأسيس حزب إسلامى فى 1992، معترف به بصفته تلك، تحت اسم جبهة العمل الإسلامى بزعامة الوزير السابق اسحق فرحان؛ وهو أحد «الحمام» المشهورين وأصبح رئيساً لجامعة الزرقا الخاصة. كان مكلفاً بتحمل مسؤولية المشاركة السياسية بالكامل، على حين احتفظت الجماعة بالدعوة والدعم الاجتماعى هدفاً لنشاطها. اعتمد الحزب أيضاً لنفسه القاموس الديموقراطى، وفتح أبوابه للنساء والرجال معاً¹⁵، على حين ظلت الجماعة على مناهضتها لتصور سياسى غير وارد فى النصوص المقدسة الدينية ولم تقبل النساء فى عضويتها. غير أن تلك الرغبة فى المشاركة فى اللعبة المؤسساتية أعاقها تلاعب السلطة فى تقسيم الدوائر الانتخابية فى عام

1993 وأيضاً توقيع اتفاقية السلام مع إسرائيل عام 1994. بعد هذا التاريخ كانت المشاركة في المؤسسات قد تؤول على أنها موافقة على «السلام المخزى مع اليهود» وهو السلام الذى يمقته معظم الإسلاميين. أجبرت الضغوط التى مارسها القاعدة الحزب على مقاطعة انتخابات 1997، علماً بأن رئيسه كان قد أعلن أن الحزب سيشارك فيها. وهكذا عرفت الحركة الإسلامية الأردنية - فى الوقت الذى لم يكن فيه الملك، وهو مريض، على علاقة مباشرة بشئون البلاد - ترايد التوتر بين نخبتها البرجماتية النابعة من الطبقات الوسطى التى تريد المشاركة فى اللعبة السياسية والتى أسست حزب جبهة العمل الإسلامى لهذا الغرض، وبين قاعدة تربط المشاركة فى الانتخابات باعتبارات وشروط أيديولوجية.

بعد وفاة الملك حسين واعتلاء ابنه عبد الله الثانى العرش فى يناير 1999، قدم الحزب ضمانات لحسن النية إلى الملك الجديد الذى كان قد عين عضواً سابقاً فى الجماعة رئيساً للوزراء. فى الانتخابات المحلية التى أجريت فى شهر يوليو قدم حزب جبهة العمل الإسلامى مرشحيه ونجح أغلبهم؛ وكان جانب كبير منهم من أعيان المدن، انتخبوا فى مجالس المدن المتوسطة. ولكن فى الشهر التالى اتخذ النظام موقفاً عدائياً غير مباشر للحركة الإسلامية بأن أغلق مكتب حركة حماس الفلسطينية فى عمان، وهو مقر فرعها «الخارجى» وموقعه كان داخل مكاتب الجماعة الأردنية الشقيقة. ولدى عودتهم من اجتماع انعقد فى طهران²⁶، تم القبض على زعماء المنظمة الإسلامية الفلسطينية الذين يحملون جواز سفر أردنياً أما الآخرون فرُحلوا²⁷. بهذا الاستعراض للقوة، بين الملك الهاشمى الجديد أنه مازال فى استطاعته التأثير فى الأحداث على الضفة الأخرى من الأردن مع تلبية الطلبات الإسرائيلية والأمريكية وطلبات منظمة التحرير الفلسطينية. الواقع أن الإدارة الخارجية للحركة كانت تمثل بالنسبة لعرفات قطباً متطرفاً يتعين تصفيته، فى الوقت الذى كان الرئيس عرفات قد توصل فيه إلى إقامة حوار مع القادة الإسلاميين فى الأراضى، مثل الشيخ ياسين السدى كان أكثر انفتاحاً على المفاوضات. غير أن هذا التدخل البوليسى فتح أيضاً الباب - داخل المملكة ذاتها- لحدوث أزمة ثقة بين العرش والعنصر المكون من نوى الأصول الفلسطينية للإخوان المسلمين الأردنيين -

وهو المكوّن الذي يسيطر عليه «صفّور» الحركة. بصرف النظر عن الاعتبارات الاستراتيجية والإقليمية فإن عملية قمع القادة المنفيين والرايكيالين من أعضاء حماس بواسطة عمان¹⁸ يدخل في إطار المنطق المسيطر على معظم السلطات القائمة في العالم الإسلامي في هذه الأيام الأخيرة من القرن العشرين: الإسراع بالفصل بين مكونات التيار الإسلامي وذلك عن طريق عزل وقمع الشباب الفقير من سكان المدن والمتحدثين باسمه من المتشددين، وبضم الطبقات الوسطى المتدينة التي ترغب في المشاركة في النظام السياسي. يتبقى أماننا أن نعرف أن كان مثل هذا التكتيك مجرد ذريعة لتجميد علاقات القوى لصالح نظم استبدادية تعرف كيف تستثمر ظروف الأزمة التي تعصف بالحركات الإسلامية، أو أنه يسمح بتوسيع قاعدة الحكم بتشجيع أساليب المشاركة الديمقراطية - مظلما أعطت الأردن الانطباع بذلك وقدمت المثل عليه في بداية التسعينيات.

من الخلاص إلى الرفاه: العلمنة المفروضة على الإسلاميين الأتراك

فى 28 يونيو 1996 فى انقرة، عاصمة تركيا، الجمهورية والعلمانية عين نجم الدين أربكان زعيم الحزب الإسلامى «رفاه» رئيساً للوزراء. كان الحدث بمثابة صدمة قوية لورثة أتاتورك الذين يعتبرون وصول أحد الإسلاميين إلى السلطة هرطقة جوهريّة بالنسبة للعقيدة الكمالية. سجل عدد كبير من المراقبين، المستكرين لذلك والسعداء به أيضاً، هذه الظاهرة ضمن ما اعتبر فى ذلك الوقت المسيرة المنتصرة لحركة عالمية تحارب فى الجزائر وتهدد النظام فى مصر وذهبت تضرب فرنسا بموجة من الهجمات - أما أسامة بن لادن فأذاع فى الشهر التالى إعلانه للجهاد ضد الأمريكيين، قبل أن يستولى طالبان على كابول فى الخريف.

على الرغم من مخاوف البعض وآمال البعض الآخر فإن التجربة الإسلامية الحكومية فى تركيا لم تدم سوى أقل من عام فقط؛ ففى 18 يونيو 1997 تم حل الائتلاف البرلمانيّ المساند للسيد/ أربكان تحت ضغط من قيادة الجيش، فاستقال رئيس الوزراء. بعد نصف عام، فى 18 يناير 1998، تم حل حزب الرفاه بقرار من المجلس الدستوريّ - دون حدوث أى من أعمال العنف التى توقعها البعض. فى العام التالى سجل حزب الفضيلة الذى تلى الرفاه، تراجعاً كبيراً فى الانتخابات العامة، البرلمانية والمحلية التى جرت فى 18 إبريل 1999، علماً بأن انتصاره كان متوقعاً. مهما كان الدور الذى أداه العسكريون فى تغيير المصير السياسى للتيار الإسلامى التركى فيبدو أنه سار على النحو الذى حددته قواعد نظام تعددى وديمقراطى نسبياً، جعل منه إحدى مكونات الحياة البرلمانية فى البلاد. فى الحساب الختامى اعتبر عديد من نشطاء هذا التيار

ونأخيه أن الاعتبارات البراجماتية فى نهاية المطاف تؤخذ فى الحسبان على الأكل بقدر مساو للأسس الأيديولوجية والعقائدية التى ينطلقون منها.

توقع الإسلام السياسى التركى بقدر كبير حدوث التطورات التى سنتحدث «لإخوانه» فى معظم البلاد الإسلامية الأخرى. كان قد ظهر على الساحة فى الفترة ذاتها (بما أن السيد أربكان قد أسس أول حزب سياسى له فى علم 1970، وهو العام الذى كان خومينى يلقى فيه محاضراته عن الحكومة الإسلامية وشهد فيه العالم العربى وفاة عبد الناصر وسبتمبر الأسود للفلسطينيين فى عمان) ظهور تدهور الفكر القومى لتحل محله المذاهب النابعة من الإخوان المسلمين. ابتداء من منتصف هذا العقد كان السيد/ أربكان قد أصبح نائباً لرئيس الوزراء؛ كان أحد أول المسؤولين عن هذا التيار يمارس مسئوليات حكومية. بدأ يبنى فى الثمانينيات مكاسب التوسع الإسلامى الذى أخذ ينتشر فى كل مكان، حتى وإن اضطر لتقاسم عوائد هذه المكاسب مع رجل السياسة الذى طبع البلاد بيصمته وهو تورغوت أوزال، رئيس الوزراء ثم رئيس الجمهورية، القادم مثله من وسط متدين. استهدف حزبه الجديد «الرفاه» - واسمه معناه «الرفاهية» - وقد جاء اختياره فى محله - إشراك البورجوازية الصغيرة فى الانفتاح الرأسمالى والانطلاقة الاقتصادية فى تلك السنوات، وهى بورجوازية صغيرة متدينة هبطت من هضبة الأناضول إلى المدن. بالتوازي مع الحزب، تشكلت طبقة من المثقفين الإسلاميين الجدد أقاموا حواراً مستمراً مع مختلف تيارات الفكر الغربى. فى التسعينيات عرف أربكان - الذى كان قد أقام شبكات ومراكز قوية له داخل الشتات التركى المهاجر إلى أوروبا الغربية - كيف يوسع من نطاق شعبيته بقدر كبير: وجذب إليه صوتاً من كل خيمة فى الانتخابات التشريعية عام 1995 مما جعل من الرفاه أهم الأحزاب الممثلة فى البرلمان. استفاد الرفاه من انقسام اليمين «العلمانى» والأهم هو أنه عرف كيف يوحد تحت شعاره فى ذلك الوقت «النظام العادل» (adil duzen)، علاوة على الطبقات الوسطى المتدينة والمثقفين الإسلاميين المقتنعين به منذ البداية، شباب المدن الفقير من العشوائيات gecekondu، «التي بُنيت بئيل» لتفادى الإزالة. لدى وصوله إلى السلطة فى صيف 1996 على رأس ائتلاف برلمانى، واجه الرفاه - قبل كافة الأحزاب الإسلامية فى العالم فى هذه النقطة أيضاً - ضغوطاً ديمقراطية

حقيقية - لم يستطع التحالف بين مختلف مكونات ناخبه مقاومتها، فجاء الضغط المناهض له من العسكريين ليفجره. على عكس ما توقعه عديد من المراقبين، لم يود «الانقلاب الـ " ما - بعد - حدثي"» الذى «حدث» فيه الجيش بعض النواب الداخلين فى الائتلاف على سحب مساندتهم للميد أربكان لإسقاط حكومته فى 17 يونيو 1977، ولم يود حل حزبه بعد ذلك بعدة شهور، لقيامه بأعمال «مناهضة للعلمانية»، إلى تمرد الـ gecekondulu ولا إلى التطرف العنيف لشباب المدن الفقير: ذلك لأن الرفاه فى الحكم أهلهم لمصالح الطبقات الوسطى المتدينة. هذه الأخيرة ستعطى وحدها أصواتها إلى الحزب الذى خلفه (حزب «الفضيلة») فى إبريل 1999.

وعندما فقد الحزب الجاذبية التى عرف كيف يمارسها على مجموعات اجتماعية متباينة ومتحدة حول الأيديولوجية الإسلامية كان قد أصبح حزبا عادياً فى المشهد السياسى التركى كما أصبح معبراً عن مصالح قطاع واحد فى المجتمع ينافسه فى هذا المجال اليمين المتطرف القومى وهو المستفيد الأكبر من الضعف الذى ألم بحزب الفضيلة عام 1999.

فى 26 يناير 1970¹ كان نجم الدين أربكان² عندما أسس حزب النظام الوطنى (Milli Nizam Partisi, MNP) مهندساً شاباً، مثل عديد من الإسلاميين الكبار، وكان يرأس الفرع الصناعى لاتحاد الغرف التجارية التركية. كان قد ترك حزب العدالة اليمى الذى يلتقى فيه عديد من النشطاء القادمين من الوسط الدينى الذين لا تجنبهم كثيراً العلمانية الرسمية التى أقامها أتاتورك، وكان قد انتُخب لتوه نائباً مستقلاً لقونية - إحدى مدن الأناضول الأوسط - معقل التيار المحافظ ومركز تقليدى للطرق الدينية التى ألغاهها مؤسس الجمهورية عام 1925. هو ذاته كان من تلاميذ أحد شيوخ هذه الطرق³. كان لبرنامج الحزب طابع مزدوج «تكنوقراطى» وإسلامى: كان مؤيداً للتصنيع وكان يعبر عن عداوة شديدة للغرب وللجموعة الاقتصادية الأوروبية على وجه الخصوص إذ إنه كان يوى فيها تعبيراً للثالوث الملعون من التيار الإسلامى: الماسونيون واليهود والصهيانية⁴ وكان يعلن تأييده لقيم «الانتظام» التى يجمع فيها الأخلاق المحافظة للدين والدفاع عن الهيراركيات الاجتماعية وهو ما يتميز به اليمين السياسى عامة. كان خطابه فى ذلك الوقت يستهدف فى المقام الأول المستثمر

الأناضولى الذى يريد تحديث مشروعه وأن يحصل على التكنولوجيا وعلى رأس المال البنكى اللذان يحتكرهما البورجوازيون من جميع الأجناس والعلمانيون فى استنبول وأزمير. يتميز حزب النظام الوطنى بزعامة أربكان عن أحزاب اليمين المرتكزة على الشعور الدينى، مثل حزب العدالة بزعامة ديميريل، بأنه لا يسعى وراء الدين لدعم الإحساس الوطنى المحافظ، وإنما جعل الانتماء للإسلام جوهر الهوية التركية. فهو إذن إسلام قريب من إسلام الإخوان المسلمين المصريين أو الجماعة الإسلامية الباكستانية ولكن بما أنه موجود داخل الإطار الضاغط لعلمانية الدولة التركية فهو لا يستطيع التعبير عن نفسه بهذه الصفة - إلا إذا أراد أن يخاطر بأن يتم قمعه على الفور. وعلى العموم فعندما قام الجيش بانقلاب فى مارس 1971، ألغى المجلس الدستورى حزب النظام الوطنى MNP فى العشرين من شهر مايو التالى بسبب مخالفته الطابع العلمانى للجمهورية - وكان هذا هو الإلغاء الأول من ثلاثة للأحزاب التى أسسها السيد أربكان. فى 11 أكتوبر 1972 عاد الحزب إلى الظهور تحت مسمى حزب الخلاص الوطنى (MSP, Milli Selamet Partisi)⁵. وبعد عام واحد حصل، فى الانتخابات التشريعية التى أجريت فى أكتوبر 1973، على نحو 12% من الأصوات ليصبح الشريك المفروض على أى ائتلاف حتى يحصل أى من الحزبين الكبيرين المتنافسين فى البرلمان على الأغلبية، وهما: حزب الشعب الجمهورى (اشتراكى- ديموقراطى) بزعامة السيد ايجيفيت، وحزب العدالة الذى يرأسه السيد ديميريل. لما كان وجود الحزب قوياً فى مدن المحافظات التى تقوى فيها طوائف الحرفيين والتجار التقليديين⁶، فقد أصبح منذ أن دخل الحكومة المدافع المفضل لمصالح فئات هذا الوسط. ثمناً لنوابه التسعة والأربعين أصبح السيد أربكان فيما بين 1974 و1978 على التوالى نائباً لرئيس الوزراء: السيد ايجيفيت ثم السيد ديميريل-غير عابئ باللون السياسى لشريكه فى السلطة⁷، ولكنه عابئ جداً بالسيطرة على وزارات «الخدمات» القريبة من المواطن المعهود بها إلى حزبه (MSP) وهى (العدل والداخلية والتجارة والزراعة والصناعة) وهو ما سمح بتعيين معاونين له مضمونى الولاء له سيظهر تأثيرهم بعيد المدى، فى كافة المستويات الإدارية⁸. كما نجح أيضاً فى أن يحصل تلاميذ «مدارس الأئمة والدعاة» فى نهاية دراساتهم معادلة شهاداتهم

بتلك التي يحصل عليها تلاميذ المدارس المدنية ويستطيعون بذلك دخول الجامعة، وهو الإجراء الذي أسهم كثيراً في تشكيل نخبة إسلامية متقنة في العقود التالية.⁹ كان حزب الخلاص الوطني MSP بشعاره «الصناعة الثقيلة» و«أخلاق روحانية»¹⁰ يعبر عن طموحات الوسط الديني في وضع يده على عملية تحديث البلاد. اجتهد الوزراء التابعون للحزب - في إطار صلاحياتهم - في محاربة «التفريب» بأن صادروا الأفلام التي اعتبروها «فاسقة» وحدوا من بيع البيرة وفتحوا قاعات للصلاة في الإدارات التابعة لهم.

عدم الاستقرار البرلماني في نهاية العقد كانت من نتيجته وجود حكومة ضعيفة؛ وتزايد عنف اليمين المتطرف واليسار المتطرف على حد سواء، تسبب في وقوع نحو عشرين قتيلاً يومياً، مما أدى إلى الانقلاب العسكري الثالث في التاريخ التركي الحديث، في 12 سبتمبر 1980.¹¹ لم يسلم التيار الإسلامي من بعض الميل إلى الراديكالية داخل سياق من القلاقل الداخلية وفي وقت كانت الثورة الإيرانية تنتصر فيه. قبل ستة أيام من حدوث الانقلاب، في لقاء حزبي عقده حزب MNP في قونيا من أجل «تحرير القدس» طالب الحضور بإعادة الشريعة ورفضوا الوقوف عند عزف السلام الوطني ورفعوا لافتات مكتوبة بالعربية. وهو ما يعتبر بالنسبة للأيديولوجيا الكمالية «إهانات» برر بها الجولات تدخلهم. تم حل الحزب مع باقي الأحزاب الأخرى وحرم قادته (مع 723 رجل سياسة من المشاهير) من حقوقهم السياسية. اعتقل السيد أربكان وحوكم في إبريل 1981 ثم أطلق سراحه في يوليو.

النسخة الثالثة من الحزب الإسلامي التركي - حزب الرفاه - لم ير النور إلا في 19 يوليو 1983 ولم يتزعمه السيد أربكان رسمياً سوى في أكتوبر 1987 بعدما رفع الإبعاد السياسي، الذي فرض على الزعماء السياسيين القدامى في السبعينيات، عن طريق استفتاء عام.

ومع ذلك فإن التحولات الهامة التي أدت على المدى القصير إلى النجاح العابر الذي حققه الرفاه، حدثت خلال النصف الأول من الثمانينيات عندما كان جهاز الحزب الإسلامي في أضعف مراحل. هذه التحولات هي التي ستطبع أيضاً التيار الإسلامي التركي بسمة فريدة وستسهل من تغفل المثل

الديموقراطية بين عدد كبير من المنتمين إليه. وكأمثاله في البلاد الأخرى استفاد الحزب من الانتشار الذي اتسمت به تلك السنوات وتأثر بتنقلاتها؛ إلا أنه نجح في تخطيها بأن تحاشى الانحراف العنيف الذى انطبع به العقد الأخير من القرن في أماكن أخرى. أما الثمن الذى دفعه من أجل ذلك فقد كان فقدان لهجته من مادته العقائدية. ومع ذلك فقد ظهر في تركيا أيضاً في بداية الثمانينيات اتجاه راديكالى في الأوساط التى اتبهرت بالثورة الإيرانية أو بالمجموعات الراديكالية العربية¹². ولما كان الجنرالات الذين قاموا بالانقلاب العسكرى قد أعطوا أهمية لـ«الخطر الإسلامى»، فقد رفعوا بذلك من قيمة هذا الشباب الذى تطور وجوده في الجامعة بشكل خاص. انفتح أمامهم مجال المعارضة بعد أن انهال القمع الذى لا يرحم على الطلبة النشطاء من اليسار المتطرف واليمين المتطرف أيضاً، الذين سيطروا من قبل على الجامعة وكانوا المسؤولين الأوائل عن الجو العنيف الذى ساد السبعينيات. إلا أن هذا التطرف الطلابى الإسلامى لم يستطع التغلغل داخل المجتمع أو أن يعيب شباب المدن الفقير - على عكس ما حدث في مصر أو في الجزائر. الواقع أن مجال الإسلام السياسى كان قد احتله بالفعل، (وكان حزب الرفاه لا يزال في طوره الجنينى)، عديد من الفاعلين في المجتمع المدني وهو ما شجع على ظهور متقنين إسلاميين مستقلين. انصب اهتمام هؤلاء على إيجاد مكان لهم داخل نظام تعددى وفي قمة عملية التحرير وعلى تحديد دور لهم داخل دولة علمانية، أكثر من اهتمامهم بالعمل على تحريك ديناميكية من التحالفات الثورية بين طبقات اجتماعية من أجل إسقاط نظام كافر وتشديد دولة إسلامية على أنقاضه. علاوة على ذلك ففي غياب حزب إسلامى منظم، انضم عدد كبير من المتعاطفين مع هذا التيار إلى حزب الوطن الأم (Anavatan Partisi, ANAP) الذى أسسه السيد توركوت أوزال في مايو 1983، وهو الذى انتصر انتصاراً ساحقاً في أول انتخابات تم تنظيمها بعد الانقلاب العسكرى، في شهر نوفمبر التالى¹³. سار هذا التشكيل الحزبى على نهج اليمين الوسط الذى مثله السيد ديميريل في العقد السابق وجذب إليه أصوات الطبقات الوسطى المتدنية في الأناضول التى تأثرت بما عرف عن السيد أوزال من تدنٍ، والذى كان أخوه كوركوت أوزال وثيق الصلة جداً بالطرق الدينية¹⁴. وفي الوقت ذاته قدم إلي الجنرالات الكماليين ضمانات كافية ليسمحوا له بالمشاركة

فى الانتخابات، وكان برنامجة للحكم يتضمن مكاناً مفضلاً للبرالية، الاقتصادية والسياسية، وقدمه على أنه الحل الوحيد القادر على إخراج تركيا من مأزقها. أصحاب الأعمال والشباب النشط المتعلم المفتوح على الخارج قدروا كثيراً هذا الحديث الذى يعلى من شأن اقتصاد السوق والتقارب مع أوروبا الغربية ويعود بالعودة إلى الحريات العامة. ونجح حزب الوطن الأم فى إذابة حساسيات سياسية متباينة فى خليط فريد من نوعه، فتح أمام الطبقات الوسطى المتدينة إمكانية الدخول فى أوساط السلطة والعالم الحديث، وإمكانية اندماجهم فى النظام السياسى المسيطر، مما جعل من الصعب تكوين حركة إسلامية كبيرة منشقة علناً عن النظام القائم.

فى الوقت ذاته، اتخذت قيادة الجيش إجراءات تدعيم سيطرة الدولة على التعبير عن الإسلام. فقد قرر الجنرالات الموجودون فى السلطة عام 1982 أن يكون التعليم الدينى إجبارياً فى المدارس العامة. كانوا يعتقدون أنهم بذلك يقدمون للشباب فرصة تعلم الدين مجردة من أى تأثير «متعصب» أو «متطرف»¹⁵. كما حث الجنرال إفران، رئيس مجلس الأمن الوطنى، الآباء على إرسال أبنائهم إلى تلك المدارس ليتعلموا فيها الدين بدلاً من اللجوء إلى مدارس قرآنية «غير مشروعة»، وهى المدارس التى عوقب المسؤولون عنها¹⁶. يدخل هذا الإجراء فى سياق الإجراءات ذاتها التى اتخذها فى الوقت ذاته حكاه كثيرون فى البلاد الإسلامية فى سعيهم للسيطرة والحد من التوسع الإسلامى الذى ساد الثمانينيات. ومتلما حدث فى الأوساط الأخرى، كان لتلك الإجراءات فى تركيا نتائج ملتزمة: ذلك لأن المدرسين من رجال الدين الذين تولوا هذا التعليم «العصرى» للإسلام، تم تعيين أغلبهم من الإدارات التى يشرف عليها وزراء ينتمون إلى حزب الإنقاذ الوطنى MSP الذى يتزعمه السيد أربكان، فى النصف الثانى من السبعينيات¹⁷.

عامل آخر ساعد على إدماج الطبقات المتدينة الوسطى، فى الدولة النابعة من انقلاب 1980، جاءت به حركة جديدة من نوعها: التآلف التركى الإسلامى (Türk İslam Sentezi, TIS) الذى شارك فى إحداث نوع من الخلط فى الخطاب الإسلامى، فى الأصل كان هذا الحزب يمثل مجموعة من المثقفين المحافظين يريدون مزاحمة منقضى اليسار هيمنتهم على الجامعة أو على الصحافة فى

السبعينيات¹⁸ وكانوا يرون في الثقافة الإسلامية إضافة أخلاقية ضرورية إلى قيم النظام التي تجسدها الوطنية التركية. وكان حزب التآلف هذا، أكثر ما يمثله الناشطون السياسيون العلمانيون، إذ كانوا يعززون إليه التقدم الذي يحرزه الإسلام السياسي خلال ربع القرن المنقضي، كما كانوا يعتبرونه مؤامرة تحيكتها أكثر القطاعات رجعية في النظام مستهدفة لإضعاف القوى التقدمية. كان حزب التآلف بذلك الأكثر تأثيراً على من قاموا بالانقلاب العسكري. كان يقوم بدور حلقة الاتصال العقائدي بين بعض هؤلاء وحزب ترجوت أوزال (Anap) الذي سينتصر في 1983. أسهم وجوده ذاته، والجاذبية التي يمارسها على المتقنين القريبين من فكر الإسلاميين في «برجزة» خطاب عدد كبير منهم. ما حدث في الأردن، عندما نجح النظام في استقطاب بعض المفكرين القادمين من صفوف الإخوان المسلمين بصورة انتقائية، ليتخلصوا من أي سمة تطرف، وابتعدوا عن محاولات إشعال حماسة شباب المدن الفقير، حدث أيضاً في تركيا في الثمانينيات عندما قدمت إمكانيات التوظيف والارتقاء الاجتماعي وفتات من السلطة إلى «النخب/المضادة» المنتمية إلى التيار الإسلامي بمعناه الواسع. ساعد حدوث ذلك تحول الاقتصاد، في هذه الفترة بذاتها، من الاقتصاد الموجه إلى الليبرالي بقيادة السيد/ أوزال، وهو الانعطاف الذي صاحبه حرية تعبير فريدة من نوعها بالمقارنة ببلاد العالم المسلم الأخرى. خرجت إلى النور حينذاك سوق حقيقية للأفكار المتنافسة والرأسمالية، أدت في النهاية إلى تعدد وسائل الإعلام المكتوبة والمرئية الخاصة في التسعينيات¹⁹. أتاحت تلك السوق وظائف عديدة إلى المتقنين الإسلاميين عبر الصحف والقنوات والمحطات الإعلامية التي يسيطر عليها تيارهم. أدى هذا أيضاً إلى أن أصبح خطابهم مألوفاً وشيئاً عادياً وذلك بأن فرض عليه الدخول في منافسة مع وسائل إعلامية أخرى تعتمد مالياً على المعلنين، وهي بطبيعتها ميالة إلى محو حدة اللهجة المتطرفة أيضاً كانت صيغتها، والتي قد تؤدي إلى هروب المشاهدين أو القراء بعيداً عنها، فتقل بالتالي دخولها من الإعلانات.

كشفت هذه «النخب-المضادة» الإسلامية في الثمانينيات المتجسدة في صورة المهندس الملحن والطالبة الجامعية المحجبة²⁰، عن وصول أبناء القرويين الذين هاجروا من الأناضول ابتداء من العقد السابق بقوة إلى العالم

المتمددين والمتنقف. وقد قام هؤلاء بإدخال الثقافة وأساليب الحياة الإسلامية المأخوذة عن الطرق والجمعيات الدينية إلى عالم المعارف وعالم المدينة، هذا الذي ظلت تنظمه حتى ذلك الحين القواعد الاجتماعية المأخوذة عن الغرب بعد أن فرضها أتاتورك على تركيا. حدث ما يشبه هذه الظاهرة في البلاد الإسلامية الأخرى؛ إلا أن الليبرالية السياسية والاقتصادية السائدة في تركيا في تلك الآونة أتاحت لهؤلاء القرويين السابقين إمكانيات هامة للاعتراف بهم اجتماعياً، كما جعلتهم في الوقت ذاته خاضعين للعلمانية المهيمنة.

عندئذ وُضع هذا الوسط في شد وجذب بين «البرجمايين» و«العقائدين»: ازدهر الأوائل في الفترة التي سيطر فيها السيد أوزال (رئيس الوزراء حتى 1989، ثم رئيس الجمهورية حتى وفاته في إبريل 1993) على الحياة السياسية التركية. والآخرين تابعوا تصاعد قوة الحزب الثالث للسيد أربكان، الرفاه، الذي تلت انتصاراته في التسعينيات هبوط شعبية حزب الوطن الأم (Anap) الذي أثرت فيه جداً بالسالب وفاة مؤسسه، وترك المجال مفتوحاً أمام توسع الحزب الإسلامي.

لم يُسمح للرفاه عند تأسيسه في 1983، بأن يرشح ممثلين عنه في البرلمان؛ وعلى الرغم من احرازه تقدماً مضطرباً²¹، فقد ظل يجنى أقل من 10% من الأصوات فيما بين 1984 و1991. في هذه السنة الأخيرة سمح له تحالفه مع الوطنيين من اليمين المتطرف الارتقاء عن هذه النسبة الضرورية ليدخل أعضاء حزبه المنتخبون إلى البرلمان، على الرغم من أن الأصوات التي جناها الحزب لم تتعد كثيراً أعلى نسبة حققها سابقه حزب الخلاص الوطني الـ MSP عام 1973 (11.5%). لم يحقق الطفرة الحقيقية سوى بعد اختفاء السيد أوزال: فقد حصل على 19% من الأصوات في الانتخابات البلدية في مارس 1994، مضاعفاً تقريباً رقمه السابق ومحققاً انتصارات ذات معنى، إذ حصد مجلساً مدينتي استنبول وأنقرة، علاوة على 325 مجلساً آخر.

في 24 ديسمبر 1995 وصل الحزب الإسلامي، لأول مرة في تاريخ جمهورية تركيا الحديثة، على رأس الأحزاب جميعاً بحصوله على 21% من الأصوات في الانتخابات التشريعية. ليلة عيد الميلاد تلك، كانت ساعة حزن

بالنسبة للمعسكر العلماني: إلا أنه يتعين إرجاع هذا السبق الذي حققه الرفاه قبل كل شيء إلى انقسام اليمين التركي الذي حقق حزبا أقل من 20% لكل منهما²². مضاعفة الرفاه لعدد أصواته في 1994-1995 تعتبر ظاهرة هامة (ولو أن أهميتها لا تقارن بالاجتياح الانتخابي الكاسح الذي حققه حزب جبهة الإنقاذ الإسلامي في الجزائر في انتخابات يونيو 1990 البلدية أو في الدور الأول من الانتخابات التشريعية في ديسمبر 1991)²³: جذب إليه كتلة من الناخبين الجدد بالإضافة إلى رصيده من الأصوات التقليدية في الطبقات المتوسطة المتدنية في الأناضول. واستفاد من هبوط شعبية حزب الوطن الأم Anap بعد أن أدى تطرف ليبراليته، في نهاية عقد الثمانينيات الذي سيطر عليه، إلى فساد مستشري وتضخم أسى تأكلت بسببه دخول أصحاب المرتبات من العاملين. ولكن اعتباراً من منتصف هذا العقد ظهر توتر سببه التوسع الإسلامي: فقد تركت السلطة المساجد تتزايد والدروس القرآنية، إلخ - بل وأيدت ذلك-. على أمل أن تسيطر وتجعل رجالها يهيمنون على هذه الظاهرة. إلا أن التعبير عنها جاء، في عدد من الحالات، في صورة تصارعية أدت إلى فصم العلاقة التوافقية القائمة بين الدينين والضباط، (كان السيد أوزال في حينه يقدم الضمانات عن هذا التوافق) كما أدت إلى تشجيع استراتيجيات المواجهة والقطيعة التي جعلها الحزب الإسلامي منهجه.

رفض المجلس التعليمي الأعلى - وهو من مؤسسات الدولة- في عام 1986 دخول المحجبات الحرم الجامعي، وهو القرار الذي تسبب في خروج أصدقاء السيد أربكان في مظاهرات نظمت في يناير 1987 في كل من استنبول وقونية. الإثارة التي اكتتفت هذا الموضوع تسببت في حدوث مشاكل داخل السلطة وكان السيد أوزال من مؤيدي ارتداء الحجاب ولكنه اضطر إلى التراجع تحت ضغط الجنرالات وإلى إقصاء أهم ممثلي التيار الإسلامي من حزب الوطن الأم في يوليو التالي. في عام 1989 حُرِّم ارتداء الحجاب داخل الجامعة بقرار من المجلس الدستوري الذي ذُيِّل قراره بأن لاحظ أن «الجمهورية والديمقراطية هما نقيضاً نظام الشريعة»²⁴. رغبة الحكومة في تشجيع إسلام «مسيطر عليه» تجابهت هنا مع نشاط أعضاء الحزب الذين كانوا يرغبون في دفع مكاسبهم إلى الأمام لصالحهم باحتلال مواقع سلطة رمزية وممقنين معايير العلمنة كما

وضعها أتاتورك والتي تُعتبر القيادة العسكرية ضامنتها الأخيرة. طرحت أولى قضايا الحجاب في المدارس في الوقت ذاته الذي حدث فيه في فرنسا عام 1989؛ وكان الخطاب الإسلامي يلعب على وترين: فهو إذا توجه إلى التابعين له أكد على أن ارتداء الحجاب فرض من القرآن ويتعين على المسلمات الصالحات أن يرتدنه. وإذا ما توجه إلى الرأي العام وصف مطالبته بأنها حرية فردية جوهرية، وحق من «حقوق الإنسان» (رجل وامرأة)²⁵ تحرمه العلمانية المستبدة على بعض التلميذات أو الطالبات مع أنه من حقهن أن يمارسن حريتهن في اتباع تعاليم الشريعة.

على عكس ما قامت به معظم بلاد العالم المسلم الأخرى، عندما وافقت الدولة بل وشجعت على ارتداء الحجاب في الجامعة وفي المدارس، متنازلة عن المجالين الاجتماعي والديني إلى التيار الإسلامي لكي تستطيع الاحتفاظ بالسياسة تحت سيطرتها الخاصة وحدها، أصرت الدولة التركية على الاحتفاظ بسيطرتها على الأخلاق العامة²⁶. هذه هي الجبهة التي قامت فيها أرض المعركة الرمزية الجهورية بين علمانيين وإسلاميين: فكانت حرب خنادق، إذا ما تقدم طرف عاد وتقهقر دون انتصار حاسم لأحد الطرفين، ولم يكن في استطاعة أحدهما أن يسمح لنفسه بالتوقف عن القتال لأنه بذلك يفقد هيئته. الاختراقات الحقيقية حدثت في القطاعات الاقتصادية والاجتماعية - وهي المجالات التي شاهدت فيها الدولة التي أسسها أتاتورك أهم حالات الإفلاس.

التحول إلى اقتصاد السوق تحت إشراف السيد أوزال، بعد عقود من الاقتصاد الموجه، تزامن مع وصول عديد من رجال الأعمال إلى المدن الكبيرة قادمين من مدن الأناضول الصغيرة، بينما كان الجيل الأول من المهندسين المتدينين القادمين من الوسط ذاته وهم الذين تخرجوا في السبعينيات، قد وصلوا إلى السن الذي بدعوا يتحملون فيه المسؤوليات المهنية الهامة. قدمت لهم الخصخصة والليبرالية فجأة إمكانات هائلة للعمل الحر في عديد من المجالات²⁷. أكثر المجالات إداراً للمال كانت شبه الجزيرة العربية الغنية بمال البترول - فهي في الوقت ذاته مجال لتصدير المنتجات التركية ومنبع لرموس الأموال السعودية والكويتية التي استثمرت في سوق تركي كان حينذاك في أوج توسعه. أسست لذلك بنوك وشركات تمويل إسلامية مشتركة²⁸. من وجهة نظر الريلض

كانت مساندة البورجوازية المتدينة الناهضة فى تركيا يدخل فى إطار امترابجية سياسية شاملة لتأييد هذه الشريحة الاجتماعية فى العالم كله. وكانت أيضاً نعمة اقتصادية استفاد منها رجال أعمال قريبو الصلة من حزب الوطن الأم (Anep) (ومنهم شقيقه) ومن حزب الرفاه للمسيد أربكان. سمح هذا القطاع أيضاً لكثير من رجال الأعمال المتدينين الأناضوليين بالاستفادة من القروض البنكية (بدون فوائد، طبقاً للنظام الإسلامى) بعد أن كانت البنوك التقليدية الكبيرة فى البلاد، قد استبعدتهم عنها. فى عام 1990 قام هؤلاء بتأسيس غرفة لرجال الأعمال خاصة بهم - الموسياد²⁹ - فى مواجهة كونفدرالية أصحاب الأعمال الأتراك - التوسياد - التى يسيطر عليها أهم الرأسماليين فى استنبول. أخذت هذه الغرفة شكل تجمع للشركات المتوسطة والصغيرة يعمل بوصفه مجموعة ضغط فى الوقت ذاته. ميولها الإسلامية، أراد المنضمون أن تكون بنيانا لتبادل المساعدات يدافع عن مصالحهم الخاصة أمام «البورجوازية العلمانية»، على المستويين التجارى والثقافى. البعد الأيديولوجى كان حاكماً فيها - يطالب الموسياد بـ«سوق مشتركة إسلامية» مقابل «النادى المسيحى» الذى تشكله السوق الأوروبية المشتركة - ولكنها كانت تتخذ باستمرار بجمعهم موقف المؤيد للبيزنس **business**. كان أمل أعضاء الموسياد الدفاع عن أنصبتهم من السوق وتوسيع مداها. كانوا يتطلعون بين الأخلاق الإسلامية وروح الرأسمالية، إلى الدخول يوماً فى المؤسسة (الاستابليشمنت) الاقتصادية التركية - فهم مستبعدون منها لأصولهم الريفية المتواضعة وبسبب أسلوب حياتهم «المختلف» - وتحقيق الثروات، وإثبات أنهم قادرون على التعود على الأسلوب الاستهلاكى السخى، دون الخروج بالطبع عن المعايير الدينية. أكثرهم «عصرية» يتلاقون فى فندق فخم على شاطئ البحر يحمل اسماً فرنسياً: كابريس. ترتاد هذه البورجوازية الملتحية والمحبة للفندق فى إجازات الصيف مع عائلاتها بطريقة «شرعية»، وإذا ما نزلوا للاستحمام فى مياه البحر فذلك فى مناطق خاصة للرجال وأخرى للنساء مرتدين «زى الاستحمام الإسلامى» ويسندون الفواتير «الساخنة النارية» فى مطاعم هائل، ويواصلون عقد صفقاتهم عبر أحاديثهم داخل قاعات الرياضة البدنية. بصرف النظر عن هذه الطرافة (التي تبعث إلى الأذهان مواقف مشابهة داخل اليهودية الأرثوذكسية الثرية) فإننا نلمس هنا

غموض استثمارات البورجوازية المتدينة في التيار الإسلامي: هل يتعين النضال من أجل الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة، مستدرجين إليه شباب المدن الفقير، أم التفاوض على الارتقاء الاجتماعي داخل إطار النظام القائم، والضغط في الوقت ذاته على الدولة للوصول إلى حلول وسط معها؟ شنّ المثقفون الإسلاميون الأتراك، مواء الذين تحولوا عن اليسار أو الذين كانوا مشبعين بالتيار المؤيد للعالم الثالث، الذي ازدهر إبان الثورة الإيرانية، هجوماً عنيفاً لا هوادة فيه على «المجتمع الرافقي المحجوب» والموسيات، متهمينهما بأنهما يقدمان كافة التنازلات المشبوهة من أجل تحقيق الأرباح. أحد زعماء هذا التيار -على بولاص- الذي يُدين تقسيم المؤمنين، إلى «مسلمين فقراء» و«مسلمين أثرياء»، يندد بالأثرياء منهم بقوله: «حتى توانموا بين عملكم على تحقيق أفضل أداء (اقتصادي) وبين مرجعياتكم [الدينية]، [...] قد يتعين عليكم أن تقرأوا كتباً أخرى غير المصحف الشريف. فلا داعي للرجوع خمسة عشر قرناً إلى الوراء، يكفي قرن واحد: ويكفي تصفح الأعمال التي نشرت حينذاك وعلى وجه الخصوص ذلك العمل الذي ألفه، للأسف أحد اليهود - وعنوانه رأس المال: موضوعه هو الاستغلال وصراع الطبقات³⁰».

تحولت هذه البورجوازية المتدينة، صاحبة التطلعات الغامضة، والمرتبطة بحزب السيد أوزال، (Anap)، إلى الرفاه، حزب السيد أربكان، بعد وفاة أوزال عام 1993. توقعت النجاح السياسي الإسلامي وساهمت فيه أملاً في الحصول من الاستثمار السياسي فيه على عائد عالي القيمة. الواقع أن حزب الرفاه كان يبنى بإمكانية الانتصار في الانتخابات: عرف كيف يستقطب في ذلك الوقت الشرائع الشعبية في المدن الغاضبة لأنها لم تستند من الليبرالية الاقتصادية الجامحة في الثمانينيات، معتقداً أن بإمكانه السيطرة عليها. فهو سيحصل على أصواتها - لتساعده على الفوز في الانتخابات - ثم يتحكم في غضبها متحاشياً أي خروج عن النظام. مثل هذا التفكير ساعد الرفاه على الحصول على مساندة قوية من «الرأسماليين الخضر». الواقع أن حملاته الانتخابية في التسعينيات لم ينقصها التمويل. تنظيمه كان فاعلاً ويستند إلى عدد كبير من الكوادر استعاضهم من الإدارات الحكومية الذين عينوا فيها في فترة وزراء حزب الخلاص MSP ومن المحليات الأناضولية الذي يسيطر عليها الحزب منذ 1989

وكان يستند أيضاً إلى التسهيلات التي كانت تحت يده عندما حصل على أربعين مقعداً في برلمان أكتوبر 1991 - علاوة على ذلك استعان بالخدمات المدفوعة لشركة دعاية واتصال خاصة ليعيد رسم صورته في التلفزيون، فقد كانت طبيعتها «الأناضولية» الرجعية كقيلة بصد الناخبين «العصريين» والمدنيين المحتملين³¹. نجح هكذا في جعل شعاره «نظام عادل» جذاباً، ووصل في موعده لاجتذاب أصوات الذين يجدون أن توزيع الثروة الناتجة عن انتصار الرأسمالية في عصر أوزال «غير عادل». على عكس الأحزاب الأخرى التي عانت من أزمة نشاط أعضائها، أثبت الرفاه نشاطاً انتخابياً متمرساً لدى القاعدة. فقد كان يمزج بين عملية الطرق على الأبواب والتوصل إلى معرفة أفضليات كل نلخب عن طريق وسائل الاتصال الحديثة، ومخاطبة الفاترين منهم بإلحاح، إلى أن يتم الحصول منهم على وعد بالتصويت الإيجابي لصالحهم، ثم التأكيد عليهم هاتفياً³²، كما كانوا يحددون أهدافهم بدقة ويتوغلون داخل كل شوارع الدائرة التي يريدون الفوز بها. على عكس ما فعله الحزب عندما كان اسمه الخلاص الوطني MSP في السبعينيات، لم يركز الرفاه حملته في الانتخابات البلدية عام 1994 والتشريعية 1995، على التأكيد على الهوية الإسلامية - لأن ذلك كان سيضعف تأثيره - وإنما ركز خطابه - معتبراً أنه قد ضمن الحصول على رصيده من أصوات المتدينين (نحو 10% من الأصوات) - على الموضوعات الاجتماعية والاقتصادية. سمح له هذا باجتذاب هامش لا بأس به، أي 10%، من الناخبين الإضافيين. لم يكن هؤلاء مناهضين للإسلاميين، ولا كانوا ممن يعتبرون أنفسهم من تلك الشريحة مسبقاً³³، وكانوا في الأساس من الشرائح الشابة والشعبية³⁴.

بفضل الانتصارات التي حققها في هذه الانتخابات نجح حزب أريكان ظاهرياً في تجميع المكونات الثلاث للحركة الإسلامية حوله، وهي التي تستطيع الوصول إلى السلطة: البورجوازية المتدينة، الشباب الفقير من سكان المدن والمتقنين للنشاط. بل إنه اجتذب شرائح اجتماعية استمالتها وعوده بالتغيير، دون أن تكون ممن يحققون ذاتهم في الأيديولوجيا الدينية. حصل على المركز الأول في الانتخابات التشريعية في ديسمبر 1995. ومع ذلك لم يحصل في المجموع إلا على نحو خمس عدد الأصوات الكلية واضطر رئيس الحزب أن

ينتظر لمدة ست شهور قبل أن يصبح رئيساً للوزراء. كما اضطر أيضاً إلى ألا يرى وصوله هذا إلى سدة الحكم مسيرة منتصرة نحو الدولة الإسلامية والشرعية، بل واضطر إلى عقد صفقات سياسية فيها تنازلات ولى لرقبة المبادئ³⁵ للتوصل إلى ائتلاف برلماني؛ كان هذا يذكره دائماً بأن ثلاثة أرباع الأثر الك لم يمنحوه أصواتهم.

الشهور الأحد عشر التي أمضاها الائتلاف بين الرفاء وحزب الطريق القويم (يمين وسط) بزعامة المييدة/ تانسو شيلر كانت سبباً في دخول الحزب الإسلامي تجربة خطيرة. يعود فشل هذا الائتلاف في النهاية إلى الضغوط التي مارسها عليه القيادة العسكرية والمؤسسة السياسية. كما أنه جاء أيضاً نتيجة لتناقضات لا يمكن تخطيها أبداً بين المشروع الإسلامي وواقع ممارسة حكمية لدولة ديموقراطية مرتبطة بالغرب، وأمنت على ذلك قاعدة الحزب الانتخابية بعد أن خابت آمالها فيه. على عكس ما فعله الجيش الجزائري بأن أوقف تماماً العملية الانتخابية التي كانت الجبهة الإسلامية للإنقاذ ستفوز بها في يناير 1992، لم يكن الجيش التركي محتاجاً - علماً بأنه قام قبل ذلك بثلاث انقلابات في 1960 و 1971 و 1980 - هذه المرة للتدخل بالقوة لوضع حد لتجربة وصول حركة إسلامية إلى السلطة لأنها هي التي أوقعت نفسها في الفخ.

عندما شكّلت الحكومة الائتلافية في نهاية يونيو 1996، استعاد حزب الرفاء، علاوة على رئاسة مجلس الوزراء - أغلب الوزارات المسماة «خدمية» التي كان قد حصل عليها سلفه MSP (الخلاص الوطني) في الائتلافات التي حكمت في السبعينيات³⁶. سمحت له بعض تلك الوزارات أن يدعم دون معوقات تذكر، وبوسائل الدولة، عملية التعبئة الحزبية والتغلغل داخل المجتمع التي كان يقوم بها من خلال شبكة جمعياته الخيرية والمجالس البلدية التي يسيطر عليها. ولكن أوصلته بعض الوزارات الأخرى، مثل العدل والثقافة إلى تناقضات لا قبل له بها بين برنامج الأسلمة وعلمانية الدولة. على مستوى الرموز، أدى مشروع إقامة جامع كبير في ميدان «تقسيم» في استنبول الذي يقع وسط الحى الحديث المرتبط بتراث أتاتورك، كما أدى مشروع تحويل الكنيسة البيزنطية القديمة أيا صوفيا (التي أصبحت متحفاً في العصر الجمهورى بعد أن كانت قد حُولت إلى جامع بعد الغزو العثماني عام 1453) إلى جامع مرة أخرى، أنت مثل هذه

المشاريع المحملة بالرموز إلى استئثاره معارضة أغلبية الناخبين، أكثر مما أثارت حماسة نحو خمس الأتراك الذين أعطوه أصواتهم. في مجال السياسة الخارجية³⁷، لم يستطع الحزب، الذي كان يندد قبل وصوله إلى الحكم بالتحالف العسكري مع إسرائيل ووعده بأنه سيلغيه، تنفيذ ذلك بل إن السيد أربكان اضطر أن يصدق، بصفتة رئيساً للوزراء، على اتفاقيات خاصة بالصناعات الحربية بين البلدين. وعندما اعترض عليه قادة البلاد الإسلامية الأخرى في هذا الصدد، لم يجد رداً آخر إلا الاستعانة بالحديث المنسوب لرسول الإسلام: «اطبوا الطم (وهو التكنولوجيا العسكرية في هذا المجال) ولو في الصين» ولما كان مهتماً باستعادة المبادرة في الخارج وكان يبحث عن تأييد له في العالم الإسلامي في مواجهة الهيكلية العسكرية التركية، قام السيد أربكان بجولتين هدفهما المعلن هو إنشاء نوع من «السوق الإسلامية المشتركة» مستفيداً بذلك مطالبة كان قد تقدم بها أصحاب الأعمال الصغار المتدينين أعضاء الـ«موسيا» وقد اصطحبهم معه من إيران إلى إندونيسيا ومن نيجيريا إلى مصر وليبيا. لم تؤد تلك السفريات المشوبة بالحنين إلى العصر العثماني والتي كانت تستهدف جعل السيد أربكان «زعيماً للعالم الإسلامي»، إلا إلى إضعاف رئيس الوزراء سياسياً - فقد طُوب في طهران بأن يفهم موقفه من العلاقات التركية الإسرائيلية، وأعاد السيد/ مبارك بحدة إلى مكانه عندما دافع لديه عن قضية الإخوان المسلمين المصريين، وألقى عليه العقيد القذافي محاضرة تحت خيمته. أشاد فيها بالحزب الكردي PKK الذي يحارب الحكم في أنقرة، مطالباً باستقلال كردستان.

مؤتمر الرفاه الخامس الذي انعقد بعد الفضل الذريع لزيارة رئيس الوزراء إلى ليبيا، أوضح هشاشة الحزب الأيديولوجية: فبدلاً من أن يحتفل بالانتصار لوصوله إلى مدة الحكم الذي طال انتظاره، وبدلاً من أن يعلن بأعلى صوته وبوقه عن تحقيق مبادئه الإسلامية وانتقاده للعلمانية، وهو المعين الذي ظل ينهل منه السيد أربكان لتقديم نفسه منذ ممارسته للسياسة في عام 1970، فقد تجمع مندوبو الحزب أمام صورة ضخمة لأتاتورك واستمعوا إلى زعيمهم رئيس الوزراء يمتدح بقوة مؤسس الجمهورية معتبراً حزب الرفاه أكثر وراثته وفاء له. مثل هذا الخطاب، الذي كان يستهدف استمالة المؤسسين العلمانية والعسكرية وزيادة تغطيل الحزب وسط باقي الناخبين، أي 75% من الأصوات التي لم

يحصل عليها، لم يود إلا إلى زعزعة ثقة المناضلين داخل الحزب الذين كانوا قد تعودوا الاستماع إلى صياغة مختلفة تماماً لخطابهم الحزبي.

فى 31 يناير 1997 نظم عدة سناكن - إحدى ضواحي أنقرة - وهو من حزب الرفاه وأغلبية سكانها من المهاجرين القادمين من الأناضول، احتفالاً بيوم القدس، أدى فيه الشباب تمثيلاً للاحتفالية، وانتقد فيه بشدة كل من عرفات وإسرائيل وكافة الذين يوقعون اتفاقات مع الدولة العبرية، ورفعت فيه الشعارات واللافتات المنادية بتطبيق الشريعة - وذلك فى حضور سفير إيران الذى ألقى خطاباً بنفس المعنى. فى اليوم التالى أرسل الجيش دباباته إلى الحى. ثم طرد سفير طهران من البلاد ودخل الصدة السجن. أما الزيارة التى قام بها له وزير العدل - من حزب الرفاه - فى السجن فلم تؤد إلا إلى زيادة التوتر. فى الثامن والعشرين من شهر فبراير التالى، عقد اجتماع مشترك لمجلس الأمن القومى ممثلة فيه قيادة الجيش والحكومة، اتخذ سلسلة من الإجراءات المناهضة لـ«الرجعية» (İrtica) مجرماً صراحة المبادرات التى يتخذها الذين انتخبوا من حزب الرفاه بمن فيهم رئيس الوزراء³⁸. اضطر هذا الأخير إلى التوقيع على هذا النص واضطر أن يواجه انتقادات قطاع من مناضلى حزبه. أما من ناحية الشرائح المدنية العلمانية من سكان المدن فلم يستطع الحزب التغلب على شكوكهم فيه ولم يحاول تبديدها. فى هذا الشهر ذاته (فبراير 1997) قام عدد كبير جداً من الأتراك بمبادرة من جمعيات ومنظمات غير حكومية بإطفاء الأضواء والخروج إلى الشارع مضيين الشموع التى فى أيديهم كل ليلة فى التاسعة مساءً، تحت شعار «حقيقة من الظلام من أجل مستقبل مضيء». واستهدف المحتجون وزير العدل، ونددوا بمحاولاته أن يجد فى الشريعة ما يلهمه لإصلاح العدالة. فى شهر مارس وإذا كان السيد أربكان يحضر مباراة نهائى كأس رئيس الوزراء لكرة القدم نددت به الجماهير التى امتلأ بها الاستاد وهى تصرخ فى وجهه: «العثمانية!» - وهى إشارة إلى أن جماهير الاستادات الرياضية، التى تجمعت فى بلاد أخرى، مثل الجزائر فى عهد جبهة الإنقاذ وراء القضية الإسلامية، كانت خارجة عن سيطرة الرفاه.

فى مايو 1997 زاد الصراع خطورة مع طرد أكثر من مائة وستين ضابطاً وضابط صف من صفوف الجيش اتهموا بأنهم من المتعاطفين مع

الإسلاميين، ومع جدل أثير حول مدارس الأئمة والدعاة، التي تشكل المورد الأساسي لفصائل كوادر الحزب. من بين الإجراءات التي كان قد اتخذها مجلس الأمن الوطني، إجراء ينص على مد فترة التعليم العام الإلزامي إلى ثمان سنوات بدلاً من خمس، أى من مستوى المرحلة الابتدائية إلى مستوى الإعدادية فى المدارس. استهدف القرار، علاوة على تحسين المستوى التعليمي عامة، فصول مدارس الأئمة *Imam hatip lisesi* التي ألغيت وضمت إلى الجهاز الأصلي للتعليم. وبهذا اختصرت مدة التعليم الإسلامي إلى ثلاث سنوات بدلاً من ست، بالإضافة إلى فقرة خاصة حثت كثيراً من أعداد تلاميذ تلك المدارس. تظاهر نشطاء الرفاه تحت شعار «لا تلمس مدارسى الدينية!» (على وزن شعار كانت ترفعه المظاهرات التي نظمتها فى فرنسا فى الثمانينيات الجمعيات المناهضة للعنصرية: «لا تلمس صديقى»، وكانت تستهدف تعبئة المجتمع المدني خلفها دون النظر إلى انتماء لها) إلا أن نضالهم لم يلق صدى فى الأوساط الأخرى، لأنه فُسر على أنه موجه ضد زيادة سنوات التعليم الإلزامي، فبدلاً رجعيًا.

بعد أن اختزلت قاعدة حزب الرفاه فى ناخبيه المتدينين، وجد من ينافسه فى هذا الوسط: فقد طالب فتح الله جولان، وهو زعيم إحدى أهم الجمعيات الإسلامية التركية وصاحب شبكة كبيرة من المدارس الخاصة ومحطة تلفزيونية وعديد من الشركات، باستقالة السيد أربكان. أجبرت الضغوط التى مارسها العسكريون على مختلف النواب والوزراء من المؤتلفين مع الرفاه فى حزب الطريق القويم بزعامة السيدة تانسو شيلر إلى سحب مساندتهم للائتلاف، على حين تلقى المجلس الدستوري دعوى ضد الرفاه بأنه يخرق المبادئ العلمانية للدولة. فى 16 يونيو استقال رئيس الوزراء على أمل أن تأتى السيدة شيلر بعده وتحفظ بالائتلاف كما هو. إلا أن رئيس الجمهورية السيد ديميريل قطع عليهما الطريق وطلب من السيد يلماز زعيم حزب الوطن الأم *Anap* بتشكيل الحكومة على رأس تحالف فرضته الظروف، شدد من وثاقه معارضته للإسلاميين وتأييد الجيش، وقد ظل فى الحكم حتى إجراء الانتخابات التشريعية قبل مواعدها فى إبريل 1999.

لم يكن الكشف الختامي لوزارة أربكان إيجابياً للتيار الإسلامى فى تركيا. فلم يتمكن الرفاه من وضع برنامج للأسلمة موضع التنفيذ: فقد تصارع مع المؤسسات العلمانية وهو لا يستطيع مواجهتها إلا إذا قام بعمل ثورى لم يكن قادراً على التحكم فيه وهى عملية لم تكن الطبقات المتدينة الوسطى ولا صغار رجال الأعمال من أعضاء الموسياد لتسايره فيها. أما الأطراف الراديكالية فهى لم تتعرف على ذاتها فى التورطات المفرطة والزائدة عن الحد فى نظرها التى وقع فيها رئيس الوزراء، فانفضت عنه. وكان اندهاش الكثيرين كبيراً عندما حل المجلس الدستورى الحزب فى يناير 1998، فقوبل هذا الإجراء بانتقاد عديد من أنصار الديمقراطية الذين لم يجدوا فى الأسباب القانونية المثارة سوى مبررات سياسية، على حين لم يثر هذا الحل أى اعتراضات عنيفة من جانب نشطاء الحزب، كما لو أن فشل الرفاه فى الحكم حتم طي صفحته.

توقعا لصدور هذا القرار، تم تشكيل نسخة جديدة من الحزب الإسلامى فى ديسمبر 1997 تحت مسمى «الفضيلة». على عكس ما حدث بالنسبة للأحزاب الثلاثة التى تزعمها السيد أربكان والتى مارس عليها سلطانه بقوة، تميزت التشكيلة الجديدة بمعارضات قوية لـ «أصحاب العمام من كبار السن» من مؤيديه وجيل جديد «إصلاحى» اعتبره مسئولاً عن الفشل فسيطروا على الحزب. يبدو أن هذا الجيل الجديد مشغول قبل كل شىء بالعمل على اندماج الطبقة الوسطى المتدينة فى المؤسسة الحاكمة التركية، والابتعاد عن أى مرجعية تتضمنها الأيديولوجية الإسلامية من رموز الانفصال عن العلمانية أو عن الغرب. تم تعيين سيدات غير محجبات فى لجنته المركزية³⁹، بل ولسم تسترد إحداهن فى أن تقدم مشروبات كحولية فى حفل خاص بالحزب ولا فى أن تشدو مع زعيم حزب الفضيلة السيد قطان «دويتو» غنائياً. أما الأحزاب التى تزعمها السيد أربكان فكانت - على العكس من ذلك تعقد اجتماعات منفصلة - للسيدات وللرجال ولم تحمل أى سيدة مسئوليات كبيرة، بل وكان السلام الوطنى الذى يعزف فى حضوره يُغنى بأصوات الرجال فقط. كما أن الجفین إلى الخلافة العثمانية بدا وقد عفا عليه الزمن: فعلى النقيض من الرفاه الذى سعى إلى تأسيس «سوق إسلامية مشتركة» فى مواجهة السوق الأوروبية المشتركة

اليهودية-المسيحية، أعرب حزب الفضيلة عن تأييده للطلب التركي للانضمام للاتحاد الأوروبي⁴⁰. أما الحجاب فهو يعتبر في نظره مسألة اختيار شخصي ولم يعد فرضاً دينياً. مثله مثل «حزب الوسط» الذي أراد الإخوان المسلمون الشبان المصريون من الإصلاحيين تأسيسه في عام 1995، أو مثل جبهة العمل الإسلامي الأردنية، فإن حزب الفضيلة جعل من الديمقراطية واجباً سياسياً جوهرياً - وأعطى الأولوية للمشاركة في السلطة إلى الطبقات المتدنية الوسطى التي نبع هو منها فيما يبدو - وذلك على حساب أى جمود عقائدى أو مذهبى. فهو مضطر - كما هو الحال بالنسبة لمصر والأردن - أن يضع في حساباته تطلعات شريحة اجتماعية تغيرت خلال ربع القرن الماضى وأصبحت أكثر تعليماً، والنخب النابعة منها أصبحت متمكنة من اللغة الإنجليزية ومن التعامل مع الحاسبات الإلكترونية (الكومبيوتر) وتصبو إلى إيجاد مكان لنفسها في محيط اقتصادى وسياسى ليبرالى، تمثل السوق والديمقراطية فيه أفضل فرص لتحقيق الربح أو الوصول إلى السلطة. تخص شروط الالتزام بالديمقراطية هذه، الطبقات الوسطى المتدنية التي كانت تشارك في التيار الإسلامى ولكنها لا تقدم شيئاً ملموساً للشباب الفقير من المقيمين في المدن: فهي وأعادة بتوسع محتمل لقاعدة الحكم، ولا تعتبر إعادة نظر راديكالية في التركيبة الاجتماعية. في تركيا، كما هو الحال في مصر أو الأردن، راحت هذه الطبقات الوسطى تبحث عن صورة مقبولة للدخول في النظام، عن أسلوب للتعاش مع النظم القائمة أو مع البورجوازيات المدنية. غير أن هذه الاستراتيجية تحرمهم من مساندة الشبان الفقراء في المدن، الذين لا يرون في هذا المشروع الديموقراطى الليبرالى شيئاً يخدم مصالحهم. إلا أن الطبقات الوسطى المتدنية تخسر، بفقدانها لهذا التأييد، أهم أوراقها الضاغطة لدى التفاوض مع النظام. فهي إذا تركت وحدها، تصبح محرومة من مقدراتها على الإيذاء - من وجهة نظر السلطة. حينئذ تشعر السلطة بأنها مسيطرة على اللعبة وتميل إلى فرض الشروط التي تناسبها.

هذه العملية - وهي التي سنعود إليها في الصفحات الأخيرة من هذا الكتاب - يمكن تسجيلها في العالم المسلم كله. فبالنسبة لتركيا تراجع التيار الإسلامى بالفعل عن مركزه في الانتخابات العامة التي أجريت قبل موعدها في إبريل

1999. وفقد حزب الفضيلة المركز الأول الذى كان قد حصل عليه الرفاه ووصل فى المركز الثالث محرزا 15% (فى مقابل 21.4% فى ديسمبر 1995)⁴¹. مع التراجع المحدود الذى تنظر منه للأمور، عند كتابتنا هذه السطور، يبدو أن الأصوات التى فقدتها الحزب كانت أصوات الذين يعيشون فى الضواحي الفقيرة المحيطة بالمدن وفى الريف، ولكنه حافظ على موقعه داخل الطبقات الوسطى فى المدن⁴². مرة أخرى، قدم طلب حل الحزب إلى المجلس الدستورى بسبب نشاطه المناهض للعلمانية، وهو مؤشر على أن السلطة تريد فرض شروطها مقدماً قبل الدخول فى أى مفاوضات وهى فى ذلك تنتهز فرصة ضعف التيار الإسلامى. على المستوى الرمزى يجب أن نسجل أن ابتعاد المجتمع عنه ظهر بلا أدنى شك أثناء الزلزال الذى ضرب تركيا فى أغسطس 1999. مثل هذه الكارثة الطبيعية منحت فى الماضى، فرصة عظيمة لجهة الإنقاذ فى الجزائر، فى نوفمبر 1989، أو للإخوان المسلمين فى القاهرة فى 1992، بأن يستعرضوا قوة شبكاتهم الخيرية، بل وأن يعالجوا مظاهر ضعف الدولة وأن يحلوا محلها. لم يحدث شيء من هذا بعد زلزال يالوفا: لم يكن للإسلاميين وجود، وجاءت تعبئة المجتمع المدنى لتقديم المعونة إلى ضحايا الزلزال؛ أساساً من الحركات والجمعيات العلمانية ومن بينها الأكثر تميزاً: مجموعة متسلقى الجبال أكويت.

خلاصة نحو الديمقراطية الإسلامية ؟

فى 29 ديسمبر 1999، بعد بضعة أيام من إبعاد الفريق عمر البشير، رئيس دولة السودان، للمفكر الإسلامى ذى الشعبية الكبيرة حسن الترابى¹ «العقل المفكر» للنظام، وهو من أكثر من تكرهم الولايات المتحدة والنظم العربية المحافظة، نشرت الصحيفة اليومية التى تصدر بالعربية فى لندن القدس العربى مقالاً افتتاحياً بقلم أحد أشهر معلقىها عبد الوهاب الأفندى. وهو سودانى تعلم فى إنجلترا حيث يقيم، وهو صاحب كتاب متعاطف - ولكنه على المستوى - عن الإسلام السياسى فى بلده². أعطى لمقاله عنواناً مشبعاً بالمرارة وخيبة الأمل: «التجربة السودانية وأزمة الحركة الإسلامية الحديثة: دروس ودلالات»³. قراءة المقال توحى بأن أحداث السودان تأتى حلقة جديدة فى سلسلة طويلة من القتل الذى تصادفه «الصحوة الإسلامية» فى نهاية التسعينيات، بدءاً من أفغانستان ومروراً بإبعاد أنور إبراهيم نائب رئيس الوزراء الإسلامى فى ماليزيا⁴. ويضيف الكاتب: «مثلث (أفغانستان فى البداية أكبر انتصار إسلامى فى العصر الحديث (مسقطاً من ذاكرته، بصفته سنياً صالحاً، الثورة الإيرانية) قبل أن تتحول إلى أكبر كارثة من نوعها أيضاً». إلا أن القتل الأفغانى والسودانى - بصرف النظر عن اختلاف سياق كل منهما - يتبسم بطابع مشترك: وهو فى رأيه يعود فى الحالتين إلى الإسلاميين وحدهم، دون أى تدخل من عدو خارجى. وفى نهاية المطاف فمن الأفضل أن يتم قمع الحركة - مثلاً حدث فى مصر أو الجزائر - لأنها مستطيع بسمة الشهادة. «ولكن ما فعلته الحركات الإسلامية بنفسها فى السودان وأفغانستان فاق كل طموحات وأمانى الخصوم، لأنه ضرب هذه الحركات فى مصدر قوتها الأساسى: مكانتها الأخلاقية. فمشهد الإسلاميين وهم يلعنون بعضهم بعضاً أو يقتلون بعضهم بعضاً مشهد بليغ فى دلالاته. يغنى الخصوم عن سنوات بل قرون من الحملات الدعائية». و«محو تماماً سنوات، بل قروناً، من النضال فى نشر

الإيمان». علاوة على أن خلاف هؤلاء لم يكن حول قضية دينية، بل كان حول الجاه والسلطان وكان المفترض فيهم جميعاً، لو كانوا حقاً مسلمين أن يتنازلوا عن الجاه والسلطان حتى لو كان لا يؤدي إلى فتنة؛ فما بالك إذا كان ذلك يؤدي إلى خراب البلاد وإهلاك العباد وصد الناس عن الدين بتشويه صور الإسلام وأهله. يعبر الكاتب عن أسفه لأنهم ما أن وصلوا إلى السلطة تناسوا كل ممارسة ديموقراطية واعترف حسن البنا وغيره بأن النظام البرلماني الدستوري هو الأقرب لروح الإسلام. ويختتم المقال بقوله، «وإذا لم تنجح الحركات الإسلامية في حسم هذه المسألة فستكون ضربة قاصمة لآمال الأحياء الإسلامي، وقد تصبح بهذا وبالأعلى الإسلام ربما أكثر من الحركات الشيوعية والعلمانية المتطرفة. لأنها تضرب الإسلام في مقتل لا يستطيع أعداؤه أن يصيبوه فيه».

الأسى الذي يشعر به هذا «الذي فجع في الإسلام السياسي» والذي يشاركه فيه الكثيرون يستحق أن نتوقف عنده، بالنظر إلى شخصية الكاتب والصحيفة اليومية التي نشرته، رائدة مناهضة الصهيونية والمتحدثة المعتادة باسم القضايا الإسلامية والقومية العربية الراديكالية⁷. بصرف النظر عن القاموس ذي المفردات الأيديولوجية المخصص لاستهلاك النشطاء الإسلاميين الداخلي ولاستبائاتهم، فإن العوامل الثلاث التي أشار إليها السيد الأفندي تتلاقى مع تلك التي عيَّناها في الصفحات السابقة: حالة الإتهام التي انتابت اليونوبيا أمام اختبار الزمن والسلطة، الصراع بين مكوناتها المختلفة ومسألة الديموقراطية. ولكن حيث لا يجد المتعاطف سوى مواجهات شخصية، يبدو لنا أن ما يشكل منه التناقض الاجتماعي هو بين طبقات وسطى متدينة وشباب مدن فقير. وهو عندما يجعل من الديموقراطية المرجعية التي تنسجم بها الحركة الإسلامية منذ عصر حسن البنا - وهو تفسير يقبل الجدل - نقرأ نحن اهتمام الطبقات الوسطى وشريحة من المتقنين الإسلاميين - ومنهم صاحب المقال ذاته - بالبحث عن تحالف مع المجتمع المدني العلماني، للخروج من المأزق الذي حبستهم فيه أيديولوجيتهم السياسية.

في ماليزيا، التي يرجع إليها أيضاً السيد الأفندي، التي جزً في أوجالها الطفل المعجزة للإسلام السياسي المحلي، أنور إبراهيم، بعد أن اتهمه الدكتاتور

الذى صعد به إلى قمة السلطة، مهاتير محمد، باللوطية، وجد مؤيدو الضحية أنفسهم أمام معضلة من النوع ذاته. فى زمن المجد الذى عرفوه، كانوا من أشد المدافعين عن نظام استبدادى قريبهم منه ودللهم وأثراهم⁷. لم يهتموا ساعتها قط بالديموقراطية بما أنهم كانوا فى نفس محراب «القيم الآسيوية» التى يحتفى بها السيد/ مهاتير، وهى من الخزعات التى تدعى أن الجماعة لها الأسبقية على الفرد فى آسيا، حتى تتمكن من إسقاط الحرية من حساباتها باعتبارها «قيمة غريبة» يتعين ازدياءها. الذى حدث هو أنهم وجدوا، عندما خرجوا فى المظاهرات، أن أكثر الحلفاء المضمونين هم الديموقراطيون. شهد على ذلك، بعد الإفراج عنه، صديق أنور الذى هوجم من الصحافة، منور أنيس، المفكر الإسلامى المعروف، والذى كان من أكبر المهاجمين فى السابق للمؤامرات العديدة التى يحكيها الغرب. فبعد أن انتزع من برائن الدكتاتور المسلم بواسطة الضغوط التى مارسها المدافعون الغربيون عن حقوق الإنسان، طالب بمراجعة للنفس وحول تصريحات التكفير التى كان يصبها فى السابق، مستعينا بقوة بنصوص عديدة مأخوذة عن توماس جيفرسون. فى هذا المجال أيضاً يؤجّه «خائبو الرجاء فى الإسلام السياسى» من الذين قتموا من الطبقات الوسطى والمتقنون، نظرهم شطر المجتمع المدنى العلمانى، راغبين فى عقد تحالفات معه تسمح لهم بإعادة تدوير أنفسهم - بأقل قدر من الخسائر الممكنة - فى سوق العولمة التى تم افتتاحها عند فجر الألفية الثالثة.

إذا كان الفشلان الأفغانى والسودانى قد أحزنا عالم «لندنستان» السنى الصغير - وهى تسمية يطلقها أصحابها على عالم اللاجئين والصحافيين والنشطاء السياسيين و«الممولين الخضر» المقيمين بصفة دائمة فى العاصمة الإنجليزية - فإن إفلاس المشروع السياسى لجمهورية إيران الإسلامية هو الذى تسبب فى أول خمود رئيسى يعترى الحماسة التى عمت الحركة وأوصلتها فى مجملها حتى لحظات أفول شمس القرن العشرين. «انتصارات» الإسلاميين السنيين فى أفغانستان والسودان التى مولتها وسلحتها العربية السعودية والمخابرات الأمريكية CIA فى الحالة الأولى وحققها انقلاب عسكرى دينى فى الأخرى، لا تقبل فى الواقع المقارنة بالثورة الحقيقية التى حدثت فى إيران. فبصرف النظر عن خصيصة هذا البلد الشيعية فهى كانت ثورة تجسد اليوتوبيا

الإسلامية بمعناها الواسع. إلا أنه طوال السنوات الثماني التي إستمرت فيها الحرب ضد العراق كانت شريحة اجتماعية واحدة، هي تجار البازار ورجال الأعمال المرتبطين بالسلطة السياسية الدينية، هي التي صاشرت الجمهورية الإسلامية لحسابها⁹. وذلك على حساب طبقة النخب القيمة في عصر الشاه، ولكن وبصورة أكبر على حساب الشباب الفقير الذي أرسل في البداية ليتظاهر أمام أسنة رماح الجيش الإمبراطوري، ثم بعد الثورة، ليستشهدوا بالآلاف فوق حقول الألغام العراقية¹⁰. وطبقاً لمنطق «ترميدوري»^(*) عرف عامة الشعب في الثورة الإيرانية المصير ذاته عندما تم إقصاؤهم من المراكز الحيوية من النظام وكوفئوا بدروس في الأخلاق والتشدد الديني: فقد قدم النظام لهؤلاء الفقراء، الذين تم الدفع بهم مرة أخرى إلى أسفل الدرج وبعد أن انتزع منهم أى أمل في الارتقاء الاجتماعي بعد كل ما قدموه من ضحايا، قدم لهم نساء الطبقة الوسطى لينهشوا فيهن بعد أن أجبرن على ارتداء الحجاب - فقد كان في مقدور الهاسدران والهاسيدجي وأى متشرد يرتدى لباساً عسكرياً أن يقبض عليهن وأن يعاملهن بقسوة إن هن تجولن ولم يرتدين الحجاب بطريقة سليمة. في عام 1989 أصدر الخميني فتواه بالحكم على سلمان رشدي بالإعدام. كان هذا بمثابة ضمانة مشنومة منحت للتطرف، حتى يخفى واقع إخفاق الثورة عند تصديرها أمام الاحتواء السعودي، وعدم وفاءها بما كانت تتوقعه منها كتلة مؤيديها، الذين أضحووا يأكلون الرموز عوضاً عن التحسين المادى كمستوى حياتهم.

ثم عبر عقد التسعينيات كله، انقلبت الديموجرافيا ذاتها - وكان تضخمها السريع قد خدم كثيراً القضية الإسلامية، قبل ذلك بعشرين عاماً، بأن دفع بالشباب إلى ضواحي المدن فقاموا بالثورة من أجلها - فانعكس اتجاه آثارها. فبعد الانفجار السكاني حدث انخفاض منتظم وسريع في أعداد المواليد لدى سكان المدن الجدد بعد أن وجدوا أنفسهم في مواجهة مشاكل لا حل لها في السكن؛ كما أن النساء، وقد دخلن إلى سوق العمل، اضطرن إلى تنظيم النسل تحت ضغوط الحياة في المدينة. فيما هو أبعد من الأيديولوجيا الناشطة الإسلامية

^{*} نسبة إلى شهر ترميدور في العام الثامن من الثورة الفرنسية حيث أسقط المعتدلون وحلفائهم حكم روبسبير زعيم التشددية. (المترجم)

فيما يخص المواليد وهى التى ترى فى تعددهم وعداً بتزايد المناضلين فى جهاد الغد، فإن الأزواج الشبان الذين يعيشون فى المدن الكبرى يتخذون قراراتهم فى هذا الصدد طبقاً لطموحاتهم المادية فى حياة أفضل. تمر تلك الطموحات عبر تحديد النسل الذى حول الأسر ذات الأخوة السبع وأكثر إلى ابنين أو ثلاثة¹¹. على عكس أبويهم الذين ولدا فى معظم الأحوال فى الريف ومرا عبر الصدمات الناتجة عن الخروج منه، فهم من مواليد المدينة. إنهم يتقاسمون الثقافة المكتوبة مع آبائهم على حين شكل هؤلاء الجيل الأول الذى محبت أميته بأعداد كبيرة، وكانوا قد انفصلوا عن أهاليهم الريفيين والأميين وأبعدتهم عنهم هوة ثقافية عميقة مواتية لحدوث التصدعات والاختراقات الأيديولوجية الإسلامية المتطرفة. أبناء الملتحين لم يعونوا يؤمنون بالأحلام التى كانت تراود خيالات الجيل السابق فى السبعينيات. بعد عقدين من انتصار الخومينى فى عام 1979 تبدو هذه الظاهرة فى أجلي مظاهرها فى الجمهورية الإسلامية بالذات. فقد شهد العيد العشرين للثورة وصول جيل إلى سن الرشد لم يعرف قط عصر الشاه. هذا الجيل متأثر ببطالة متفشية، وأخلاق قمعية ونظام اجتماعى متصلب، تهيمن عليه هيراركية دينية ومؤسسات تسيطر على الاقتصاد بالتعاون مع تجار البازار ومجموعة المنتفعين من الجمهورية الإسلامية وهم يعارضون أى إصلاح قد يطيح بسلطتهم. هذا الجيل الشاب صوت فى انتخابات 1997 بدون أى مجال للشك ضد مرشح المؤسسة الدينية السيد/ ناطق زورى، ولصالح مرشح «التغيير» السيد/ خاتمى. يتم هذا التغيير بصورة تدريجية: ذلك لأن الرئيس ذاته جاء من السراى، فهو معمم، كما أن هامش المناورة يظل محدوداً أمامه، طالما أن المركزين الآخرين من مراكز السلطة، أى البرلمان ومرشد الثورة، بقيا فى أيدى العصابة «المحافظة» المسيطرة على جانب كبير من الجهاز القضائى والقمعى¹². الانتخابات التشريعية التى جرت فى 18 فبراير 2000 انتصر فيها المرشحون الإصلاحيون انتصاراً ساحقاً، وهو ما يعتبر علامة لا شك فيها على أن المجتمع يعبر من الآن عن معارضته للنظام الاجتماعى والأخلاقى الموروث عن الخومينى. تذكرنا الشكوك المحيطة بصيغ التحول من عصر التيار الإسلامى إلى عصر «ما بعد التيار الإسلامى» بالجدل الذى يدور حول عصر

«ما بعد الشيوعية» في المجتمعات السوفيتية السابقة. في الحالتين - ومهما كانت النتيجة النهائية - يشهد الوضع الحالي على الفشل الأخلاقي لنموذج أصبح الآن لحظة تاريخية مضت وتم تخطيها ونبذها، ولم تعد يوتوبيا تنبئ بمستقبل حافل.

مثل هذا الانهيار يتخطى حدود إيران والشيعة أيضاً ويطول مجمل الأيديولوجيا الإسلامية في العالم السنن أيضاً. أعرب مقال السيد الافندى الذى سبق الإشارة إليه عن أسفه لعدم تمكن الإسلاميين المنين الذين وصلوا إلى السلطة من بلورة المبادئ التى كانوا ينادون بها وهم فى المعارضة، كما يرى أن الحركات التى تقمها الدولة هى أكثر أصالة. إلا أن حسابهم الختامى ليس بأفضل منها: فهم لم يتجخوا فى الخروج منتصرين لا من استراتيجيات المواجهة ولا من منطق التحالفات مع من يختاروهم معهم. الحالة الأولى توضحها الأوضاع فى الجزائر ومصر عندما انقلب العنف ضد الدولة الذى اختارته المجموعات الراديكالية ومارسته على من خططوا له وقاموا به. لم يتمكن العنف من دفع الشعب للمشاركة فى الثورة على الدولة، حتى فى الوقت الذى كانت القضية الإسلامية فيه تحظى بشعبية كبيرة وانتصرت فى الانتخابات مثلما حدث فى الجزائر. بل حدث العكس عندما وصل العنف إلى الذروة، محمولاً بتجربة الجهاد فى أفغانستان، إذ إنه أبعد الشعب عن فكر أصبح كابوساً دموياً. المجموعات الإسلامية المعتدلة والنابعة من الطبقات الوسطى المتدينية وجدت نفسها فى وضع مرتبك وغير قادرة على السيطرة على دوامة الوحشية الضاربة التى أصبحت هى ذاتها أحياناً إحدى ضحاياها. لم يعرفوا كيف يقومون بدورهم كوسطاء وكمقدمى ضمانات للدولة والقوى الخارجية.

أظهرت الولايات المتحدة فيما بين 1992 و1995 تعاطفها مع مختلف ممثلى هذا التيار المقيمين على أرضها، أو كانت تدعوهم بانتظام للقاءهم دوائر شبه رسمية إثر المساندة القوية التى قدمتها الـ CIA للجهاد فى أفغانستان. أقامت تلك العملية شبكة واسعة من الاتصالات الفاعلة بين أوساط المناضلين والنشطاء والمتقنين يشكلون جماعة من متحدثين معتمدين لدى واشنطن إن هم نجحوا فى الاستيلاء على السلطة. أسفار كثيرة نشرها جامعيون أمريكيون تمجد «الإسلاميين المعتدلين» إذ وجدوا أنهم يجسدون فى عيونهم المجتمع المدنى

وأفضل من يؤمن باقتصاديات السوق. بعض الصحفيين الذين يشاركونهم التعاطف ذاته، طفقوا يُعَوِّنون قراءهم لاحتمال تحقيق أصحاب التيار الإسلامي الانتصارات في الجزائر وفي مصر، وكان ذلك في رأيهم في صالح الولايات المتحدة. على العكس من ذلك، كان جامعيون آخرون ومجموعات ضغط في أمريكا، قريبة في أحيان كثيرة من مجموعة الضغط المناصرة لإسرائيل وصحف ووسائل إعلامية تنتمي للتيار ذاته، تجتهد في إثبات أن «المعتدلين» ليسوا سوى القناع المبتسم للإرهاب والتعصب لأنهم في رأيهم من جوهر واحد يجمع التيار الإسلامي بأكمله²³. هذا الجدل، ذو المستوى المتواضع من الناحية الفكرية، عكس وجود رهانات هائلة على السلطة وعلى مدى التأثير: ألا وهو تحديد اختيارات السياسة الأمريكية نحو الإسلاميين. من بين العوامل التي رجحت كفة هذه السياسة عام 1995، وتحولها من التجاهل المتساهل *benign neglect* إلى التشدد، كان امتداد الإرهاب ذي الأصول الإسلامية إلى الأراضي الأمريكية. الهجوم على مركز التجارة العالمية (الأول)، على الرغم من كل منا يكتفه من غموض حتى الآن، يُعدّ على أقل تقدير تعبيراً ملحوظاً على ذلك. على مستوى أكثر غموضاً، نجد مصير أنور هدام «رئيس البعثة البرلمانية لجبهة الإنقاذ الإسلامية في الخارج» وهو من تلاميذ محمد السعيد الذي تحول إلى المجموعة الإسلامية المسلحة GIA قيل أن يعدم في عهد «إمارة» زيتونى، يشهد أيضاً على هذا التغيير: فقد كان مقيماً في أمريكا ومتحدثاً شبه رسمى، وممثلاً للجبهة الإسلامية في مؤتمر سانتيجيدو في روما في ديسمبر 1994 بدلاً من رباح كبير - الذى منع في وقت وظروف غير واضحة من مغادرة ألمانيا حيث كان لاجئاً؛ في الفترة التي انعقد فيها المؤتمر، كانت واشنطن لا تزال تؤيد سيناريو للخروج من الأزمة الجزائرية يؤدي فيه الإسلاميون دوراً محورياً؛ إلا أن دوامة الإرهاب التي طبعست عام 1995 «بالحرب على فرنسا»، وبالهجمات الإرهابية التي جرت على الأراضي الفرنسية، وبالمجازر التي حدثت في الجزائر، وبصرف النظر عن الجدل الدائر حول هوية من قاموا بها، جعلت من الاختيار الإسلامى مستحيلاً لعدم وجود ممثل عن هذا التيار يمكن مخاطبته. وأسقطت واشنطن الموضوع من حساباتها - ودخل أنور هدام

السجن لسبب مرتبط بتصريح الإقامة (وهو الإجراء ذاته الذى اتخذ ضد الشيخ المصرى عمر عبد الرحمن).

فى منتصف العقد التالى - بدأ أكثر المتقنين الإسلاميين وضوحاً فى الفكر - مثل السيد الأفندى والسيد أنيس، بل وأيضاً الإخوان المسلمين الذين بلغوا الأربعين من العمر والذين يحاولون تأسيس حزب الوسط فى مصر عام 1995 أو القادة «المعتدلين» فى حزب الرفاه التركى الذين قادوا عملية الانتقال نحو حزب الفضيلة بعد 1997 وعديدين غيرهم - بدأوا يدركون أن الأيديولوجيا السياسية للحركة تودى بهم إلى طريق مسدود. ظهر ذلك فى أشكال عدة: عنف غير قابل للسيطرة عليه فى الجزائر ومصر وعدم كفاءة فى فلسطين؛ الوصول إلى السلطة بآلية انهيار سياسى واقتصادى للبلاد فى السودان وأفغانستان؛ حوب أهلية بين الأديان فى باكستان؛ التعاون مع الدكتاتورية واستنزاف الرصيد الأخلاقى فى ماليزيا مهاتير وإندونيسيا سوهارتو؛ عدم كفاءة فى التعامل مع مقتضيات السلطة فى ائتلاف وزارى فى تركيا والأردن؛ ولا ننسى إفلاس النظام الإيرانى، بالقياس إلى الآمال الهائلة التى أثارها الثورة فى كافة أنحاء العالم الإسلامى.

يجب أن نضع فى تصورنا هذه الهزيمة المنكرة فى الخلفية لتفسير الاتجاه الجديد الذى يسير فيه ويعتمدونه النشطاء الحاليون والقدامى الذين يقرون الآن بمبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان، وهم يبحثون عن أرضية للفهم مع الطبقات الوسطى العلمانية. فى هذه الأوساط نحى النشطاء جانباً الأيديولوجيا المتطرفة كما عبر عنها قطب والمودودى أو الخومينى - الذين استبعدوا الآن - وعبروا عن سخطهم الشديد على المذهب «السلفى الجهادى» الذى تبلور فى أفغانستان وطفقوا يحتفلون بـ «الجوهر الديمقراطى للإسلام». فى مواجهة الحكومات المستبدة أو القمعية، وأصبحوا مدافعين عن حقوق الفرد ومناضلين بالتعاون مع الديمقراطيين العلمانيين. لم يعد ارتداء الحجاب فى المؤسسات العامة التى تحرم ذلك مطلباً يذكر على أنه من تعليمات «الشريعة» التى يتعين العمل بها وإنما على أنه حق من «حقوق الإنسان» (بل من حقوق المرأة تحديداً) أو التعبير عن اختيار حر للفرد مثل أى حق آخر²⁴.

النشرة المسماة لإسلام 21، التي تشرف على شبكة من مواقع الإنترنت¹⁵، والبريد الإلكتروني وتنظيم المؤتمرات تعد خير تمثيل على هذه الجهود. فمقرها هو «لندنستان» وتعطى الكلمة، بالبرية والإنجليزية للمثقفين مثل التونسي غوشى والسيد الأفندي وغيرهما كثيرين من المغرب إلى جنوب شرق آسيا، كما أنها اقترحت أن يُعدّ في فبراير 1999 «ميثاق للإسلاميين» يتناول «المجتمع المدني وحقوق المرأة وحقوق الاختلاف في الرأي والحاجة لتفسير مستدير للدين». يعبر أحد المقالات الافتتاحية عن الأسف في أن «الإسلاميين استهدفوا عبر العقود الماضية، مثلهم مثل كافة النشطاء السياسيين الآخرين، الظفر بسلطة الدولة. أثبتت التجربة أنها مكلفة ولم تتحقق إلا نادراً. علاوة على أن الوصول إلى السلطة لا يحل المشاكل وقد يكون عقبة كاداء يواجهها المشروع الإسلامي في مجمله¹⁶». العدد التالي للنشرة طُوّر فيه هذا الموضوع في مقال بعنوان «الإسلام السياسي، تعددية ومجتمع مدني» مستنداً فيه إلى مقتطفات عديدة من كتابات توكفيل⁽¹⁾. فالمقال يعتبر أن المجتمع المدني، بكونه وسيلة معارضة ضد الاستبداد، هو العلاج الوحيد لكافة مشاكل العالم المسلم المعاصر في مواجهة «المستشرقين الذين مازالوا يدفعون بأن الإسلام والديموقراطية لا يلتقيان [...] وتؤيدهم في ذلك للأسف أقلية، ولكنها ذات صوت عال - من النشطاء الإسلاميين الذين يدعون أنه لا مكان للقيم الديمقراطية في الإسلام¹⁷».

في مناطق أخرى خارج «لندنستان» مجموعات عديدة من الطلاب الإسلاميون، والدعاة الذين بزغوا من بين صفوفهم في أوروبا والولايات المتحدة تتبع تلك التوجهات. في العالم الفرانكوفوني، يدافع الخطيب المفوه المحبوب من الجماهير، طارق رمضان، حفيد حسن البنا مؤسس الإخوان المسلمين، ونجل سعيد رمضان المقيم في جنيف وأهم همزة وصل للتيار الدولي الذي نشأ عن الجماعة مع العالم، عن تلك التوجهات. فهو إذ يرفض أي منطق للمواجهة مع الغرب، يرى في الديمقراطية الأوروبية صورة من صور الحماية من الاستبداد السائد في معظم الدول الإسلامية ويحث تلاميذه على

¹⁵ مفكر فرنسي من أخصار الديمقراطية والتقدم ولكنه معارض للحلول التورية؛ جعل من الديمقراطية الأمريكية في القرن التاسع عشر عوداً يقترح على أوروبا أن تتخذه. (للمراجع)

استخدام كامل حقوقهم التي تتبناها لهم المواطنة. بصفته سويسرى الجنسية يسعى لاكتساب وضع المثقف فى عيون العالم الجامعى والصحفى الفرنسى. وهو مؤلف لكتاب صدر عن دار نشر كاثوليكية فى باريس، قدم فيه صحفى مشهور من مناصرى العالم الثالث، من الأسرة الشيوعية¹⁸، ويهتم طارق رمضان بأن يعتد بالوجود النشيط للإسلاميين فى المجال الديموقراطى، وهو يود أن يجعل تدخلهم مشروعاً، بأن ينحيز بعيداً عن أى علاقة مع المجموعات الراديكالية أو الأفراد الذين ذهبوا إلى العنف، مثل هؤلاء الذين شاركوا فى عام1995 فى «الحرب على فرنسا» تحت «إمارة» زيتونى، أمير الجماعة الإسلامية المسلحة الجزائرية GIA¹⁹. بعض الصحفيين ورجال الدين المسيحي والمعلمين الذين استمالهم هذا الخطيب المتمكن من عادات وتقاليده متحدثيه يرون فيه المتحدث باسم الشباب المسلم فى فرنسا وأوروبا ويسرون له الوصول إلى هيئات وأماكن السلطة. على حين يتساءل البعض الآخر فى تشكك عن أهدافه الحقيقية وحول طبيعة الرسالة التي يتوجه بها لمستمعيه من الشباب. كما يوجد آخرون، أخيراً، يراهنون على أنه - مهما كانت الأيديولوجيا التي يقوم عليها خطابه فهو يحث أتباعه وتلاميذه على تحريك اجتماعي ارتقائى وعلى اندماج فى «المواطنة» يؤدى بهم فى النهاية إلى تفاعل ثقافى داخل المجتمع الفرنسى ويبعدهم نهائياً عن مفاهيم الإسلام السياسى. فهكذا كان الحال قبل بضعة عقود مع أبناء المهاجرين القادمين من جنوب وشرق أوروبا من البروليتاريين الشيوعيين، بعد أن تولى الحزب والنقابات أمرهم، وبعد الارتقاء الاجتماعى الذى تلى ذلك، أضحووا من البرجوازيين الصغار الفرنسيين، بلا علاقة تربطهم بالماركسية-اللينينية وبلا ولاء لبلاد أهلهم الأصلية. وإذا ذكرنا موقفاً خاصاً بالعالم الإسلامى المعاصر، نجد أن حالة صغار رجال الأعمال المتدينين الأنابوليين مليئة بالرموز. فما إن أصبحوا داخل أجواء استتبول وأنقره ودوائرهما الاقتصادية المهيمنة لدى وصول الحزب الإسلامى رفاه إلى الحكم، وبعد أن سعوا بتحقيق أهدافهم، لم يحركوا ساكناً للدفاع عن هذا الحزب عندما أخرج من السلطة ثم تم حله بضغوط من القيادة العسكرية. لقد فصلوا فى الأمر لصالح تأمين وضعهم الاجتماعى والاقتصادى، على حساب تنظيم أيديولوجيته الإسلامية لم تعد تستطيع أن تخنمهم بل قد تخرجهم عند عقد

تحالفاتهم الجديدة مع أوساط رجال الأعمال العلمانيين. كما نسجل بالمنطق ذاته، إذا ما ذهبنا خطوة أبعد، في الجزائر، منذ نهاية عام 1999 أن رجل أعمال ثرياً جداً وقریباً جداً من الحزب «الإسلامي المعتدل» حماس المشارك في الائتلاف الحكومي، تقدم بطلب لإنشاء مصنع كبير خاص للبيرة. من المفروض أن ينتج هذا المصنع محلياً بيرة كحولية من ماركة أوروبية، ثمناً جذاب بما يكفي لتحويل شرائح من السكان إليها بعد أن أبعدا ارتفاع سعر البيرة المحلية التي تنتجها الدولة، وليس التدين، عن شربها.

الذوبان الذي يحدث للأيدولوجيا الإسلامية في اقتصاد السوق يتم، في فجر القرن الجديد، في أجواء مختلفة عن التي عرفت العقود السابقة. ففي الثمانينيات واکب تصاعد قوة هذه الإيدولوجيا إنشاء نظام مصرفي «إسلامي» (لا ممارسة فيه للفوائد البنكية) وتأسيس عديد من شركات استثمار الأموال تقوم بعملياتها مع ما يتفق ومتطلبات الشريعة، إلخ. ما تبقى اليوم من هذه المبادرات لا يستطيع أن يزدهر إلا إذا تمكن من استمالة ورفع قيمة قطاع من سوق الانخار - بمنطق اقتصادي صرف، دون أن يكون للاعتبارات السياسية التي أشرفت على تنفيذ هذه المشروعات تحت الهيمنة السعودية، أي وزن حقيقي. نفس الشيء ينطبق على المجال القانوني، إذ إن محاولات إحلال «ميثاق إسلامي» لحقوق الإنسان بدلاً من الإعلان العالمي وهو الميثاق الذي اعتمده اجتماع منظمة المؤتمر الإسلامي في القاهرة في أغسطس 1990، في اللحظة ذاتها الذي كان العراق يغزو فيها الكويت، لم تعد لها اليوم أهمية تذكر: التيار الإسلامي بمعناه الواسع لم يعد اليوم في مرحلة فتية، ولا هو يريد ولو هو قِادر على فرض لغته الخاصة محل لغة عالمية، كانت بالأمس محقرة على أنها «غريبة». تجاهد الحركات والأحزاب الإسلامية في الوقت الذي ينتهي فيه قسرن وبعي آخر، لكي يُعترف بها كأحزاب ديموقراطية وتندد بالقمع الذي تتعرض له وترجع في ذلك إلى مجال الحقوق العالمية للإنسان - ولم تعد تنتقده، لكي تحل محلها تصورها الخاص - وإلى قيم كان يتم التنديد بها فيما مضى لأنها تخص الغرب الكافر (حرية التعبير، حرية المرأة في اختيار مصيرها، إلخ). البعض لا يرى في ذلك سوى مناورات لا أخلاقية ويماتلون هذه الاستراتيجية بالتى كانت تتبعها الأحزاب الشيوعية التي لم تكن تتحدث من وقت لآخر بلغة

ديموقراطية إلا لكي تحسن التفجير بـ«الحمقى اللازمين» لتوسيع قاعدتها وشبكاتها وعلى الأخص بين المتقنين. عندما كانت الكتلة السوفيتية في موقف قوة نسبية، كانت هذه الاستراتيجية تؤتي نتائج مفيدة لأهدافها وجذبت نحوها عدداً من «الديموقراطيين المخلصين»، استمالتهم روح الخلاص التي أضيفت على الحركة العمالية في تلك الوقت. وعلى النقيض من ذلك عندما بدأت تظهر بوادر الأزمة التي أطاحت بالكتلة الشرقية وعمالها، شجعت تيارات التبادل تلك على ارتداد النشاط الشيوعيين، وعلى وجه الخصوص الكوادر والعمالين الدائمين في الحزب الذين أتاح لهم المتصلون بهم من «الديموقراطيين» فرصة التحول إلى مختلف المؤسسات والجمعيات المدنية، خارج دوائر الحزب. قد يكون هذا هو أحد الحلول ولكنه ليس الوحيد - لـ«الحوار» بين الإسلاميين، الذين غدوا أقل ثقة بأنفسهم، والديموقراطيين المدنيين في العالم الإسلامي. هؤلاء - وعلى الرغم من التنديد بهم لمدة عقدين لأنهم «متغربين»، أو «أبناء فرنسا» في المغرب أو «صاحب» أسمر» (brown Sahibs) في جنوب غرب آسيا، هؤلاء مازالوا يمتلكون شبكات من العلاقات ويتمتعون بمستوى تعليمي وثقافة دوائر الحكم السياسي والاقتصادي العالمي التي في يدها مفاتيح القرارات الهامة فيما يخص الاستثمار في عصر العولمة والخصخصة الشاملة.

أما على مستوى العالم الإسلامي ككل، فعلاوة على المواقف التي ذكرناها من قبل (تحول اليوتوبيا الإيرانية إلى إضفاء الشرعية الدينية على قمع الدولة للمجتمع، وسخط الشعب على حكم الملالي، وإفلاس السودان والكارثة الأفغانية) أصيبت الحركات الإسلامية المعارضة بأزمة معنوية لا مثيل لها. ذلك لأن مشروعها العياشي - الذي كان يتميز بغموض شديد ويعكس على المستقبل المشرق، إن لم يكن في العالم الآخر، تعريفه المحدد لـ«الدولة الإسلامية» أو لـ«تطبيق الشريعة» هو مطالب الآن بتقديم كشف حساب. لقد كان يضع مشاريع للمستقبل، وما هو الآن ملتصق بماضيه. إن العنف الخارج عن السيطرة الذي طبع التسعينيات، حتى وإن كان البعض يعتقد أن عملاء محرضين دستهم الأنظمة، التي كان ذلك في مصلحتها، هي التي أوجبت هذا العنف، مازال عالقاً بالذاكرة الجماعية. لهذا السبب، يردد المكوّن الأكثر اعتدالاً لهذا التيار، مراراً وتكراراً إيمانه العميق بالديموقراطية لكي ينأى بنفسه عن

ظاهرة تُكَبِّل مستقبله العيساى. الطبقات الوسطى المتكينة التى تشكل قاعدته الاجتماعية تبحث عقد تحالفات جديدة مع نظيراتها العلمانية؛ بل ومع نظيراتها المسيحية فى الدول متعددة الديانات. ففى لبنان، تحول حزب الله الشيعى، وهو كان فى الأصل مجموعة إرهابية شيعية صغيرة تقدم خدماتها لإيران الخومينى، إلى حركة جماهيرية من الفقراء، ثم أصبحت تجسداً للمقاومة الوطنية اللبنانية ضد إسرائيل، تصفق لها بهذه الصفة كافة المكونات الدينية للبلاد²⁰. انتظاراً لاتفاق سلام بين سوريا ولبنان المتعامل معها، وبين الدولة العبرية، يحول حزب الله، الذى له ممثلون فى البرلمان، طاقته كلها نحو المسرح السياسى اللبنانى الداخلى؛ وهو بهذه الصفة موضوع اهتمام أكثر من مسئول مسيحى مارونى. «نقاط التلاقى» بين الاهتمام الدينى بمریم العزراء والحب الشيعى الشديد لفاطمة - ابنة الرسول، وزوجة على، و«أم المؤمنين»، يتم التأكيد عليها الآن - انتظاراً لتقارب بين المسيحيين والشيعة الذين يمثلون سوياً أغلبية كبيرة من اللبنانيين، فى مواجهة الوصاية السورية وشرق أوسط أغليبتها من أهل السنة. الإخوان المسلمون المصريون الذين وضعوا - وهم من أعضاء الجماعة الذين بلغوا الأربعين - مشروع تأسيس حزب ديموقراطى أسموه حزب الوسط فى عام 1995 وضعوا فى قائمة قادة الحزب مثقفاً مسيحياً (بروتستانتى)، للتدليل على صدقهم وانفتاحهم الفكرى. فى الأماكن الأخرى من العالم من إندونيسيا إلى المغرب، يشارك الإسلاميون إذا استطاعوا، وإذا سمح لهم بذلك، فى الجمعيات المنتخبة ويمتنع ممثلوهم عن التشكيك فى المبدأ ذاته. فقد نسي هؤلاء المنتخبون من الشعب حاكمية الله الذى جعل منها كل من قطب والمودودى مرجعية الدولة الإسلامية والتى هى على النقيض من سيادة الشعب التى لا يرون فيها سوى إحدى صور الوثنية التى انطبعت بها الجاهلية تلك «البربرية» السابقة على الإسلام التى عادت إلى الظهور فى القرن العشرين. كما احترمت الديموقراطية التى كان على بن حاج يندد بها معبراً عن سخطه لأن يكون فى استطاعة 50.5% من الناخبين أن يشرعوا على هواهم، فيقرروا شرعية شرب النبيذ بما يتناقض مع الأوامر الصريحة الواردة فى كتاب الله! فى تركيا أعيد انتخاب العمدة ورؤساء المدن من أعضاء حزب الرفاه ثم الفضيلة على أساس حسن إدارتهم للمحليات، فى الوقت الذى كان هذا الحزب يلقى صعوبات عديدة فى

استعادة الأصوات التي حصل عليها في الانتخابات التشريعية التي أجريت عام 1999، وحيث أنها انتخابات تتعلق بموضوعات سياسية صريحة. ، قد تكون الخبرة الإسلامية بالمفارقة قد انتجت على الرغم منها شروط تجاوزها. دون أن نصل إلى درجة أن نرى في ذلك، مثلما هو حاصل بالنسبة للمسيحية الحديثة أنها «دين الخروج من الدين»، فإننا نسجل أن الطرق الملموسة للتنشئة السياسية التي انتجتها هذه الخبرة أدت إلى جعل المبادئ الأيديولوجية التي كانت تتحدى بها غير صالحة. فالنشاطات المحجبات المطالبات بتطبيق الشريعة، تشكل منهن، في كثير من الحالات، الجيل الأول من النساء اللاتي يتكلمن علناً في الساحات العامة خارج البيت والأسرة. ولكنهن اصطدمن بذلك بالنشطاء الملتحين الذين يريدون منهن ألا يتخطين دورهن كمساعدات لهم في نشاطاتهم. بعضهم - في تركيا وإيران بخاصة- تصورون «حركة نسائية إسلامية» للتشكيك في صلاحية «هيمنة الذكورة» على الحركة. لعل هذا النوع من السلوك هو الذي سيؤدي اليوم إلى بلورة ديمقراطية الغد الإسلامية.

هذه الملحوظة تذهب في اتجاه معاكس للرؤى الجامدة التي جعلت من العقيدة الإسلامية ذاتها عائقاً مبطلاً لإقامة الديمقراطية في البلاد التي يكون فيها الدين الإسلامي هو المهيمن ومعاكس أيضاً للرؤى التي تنسب إليه - بصورة لا تقل تضليلاً- «جوهر ديمقراطياً». الإسلام، مثله مثل أي دين آخر هو «وجود»، والمسلمون والمسلمات، هم الذين يجسدونه. إلا أنهم يعيشون في عالم أدى محو الحدود الفكرية بسبب التطور المتسارع لوسائل الاتصال الإلكترونية، إلى تحطيم وإبادة القلاع الخاصة بالهوية وهي القلاع التي سعت الأيديولوجيا الإسلامية إلى تدعيمها. علاوة على الأسباب الداخلية التي أدت إلى انهيارها، والتي سجلناها عبر هذا الكتاب كله، لم تتجح تلك الأيديولوجيا إلى تحويل المسلمين المعاصرين إلى مناضلين إسلاميين لا تحركهم سوى الضروريات العقائدية وحدها. تراخي القبضة الأيديولوجية بفتح أمام المسلمين مجالاً واسعاً يحدون فيه مستقبلهم ويتحررون من القيود الدوجماتية. بهذه الطريقة يعيدون التواصل مع التراث القديم للمجتمعات الإسلامية التي شكلت قوة تاريخهم والذي تميز بمرونة فائقة في التواء مع التحولات الكونية، والذي سمح لهم في عصور عظمتهم، من بغداد إلى الأندلس، بأن يُذيب في كيان واحد فريد

من نوعه مشاركات الحضارتين الفارسية والإغريقية/بحرأوسطية. اليوم، وهى فى سبيلها للخروج من فترة الإسلام السياسى الراديكالى، فإن المجتمعات الإسلامية ستستبدّ مستقبلاً لا يوجد له أى بديل يقوم على الانفتاح على العالم وعلى قيام الديمقراطية. الشباب الإيراني، مثلهم مثل الجزائريين وكافة أبناء البلاد الأخرى، لهم جميعاً أقرباء يعيشون فى الخارج: إنهم يتحدّثون تليفونياً ويشاهدون قنوات التلفزيون المنقولة عبر الأقمار الصناعية ويرون قطارات الحداثة فائقة السرعة كما تتبلور فى أوروبا والولايات المتحدة تمر أمام أعينهم. نظام الملاكى والجبهة الإسلامية للإنقاذ، والجبهة الإسلامية السودانية، دون أن نفعل ذكر طالبان، يتركهم القطار على أرصفة المحطات. وعلى حد قول «الحيطيين» الجزائريين فإن «مدة صلاحيتهم انتهت». إلا أن هذه المسيرة نحو الديمقراطية سيقابلها عائق بالتأكيد، لا يتعلق بأى شىء دينى: إذ يتعين على الدول والنخب الحاكمة فى هذه البلاد أن تثبت أن لديها الرغبة ذاتها فى التحول الديمقراطى لشكل حكمها. إذ لا نستطيع أن ننسى أن اليوتوبيا الإسلامية ترعرت منذ بداية الستينيات فى التربة القمعية والاستبدادية فى كافة أنحاء دول العالم الإسلامى تقريباً بصرف النظر عن الإفلاس المعنوى للقومية والفشل الاقتصادى. لقد اعتمدت فى العقود الأولى على رفض الديمقراطية الكافرة وساعدها على ذلك أن السلطات التى كانت تعقل وتعذب وتعدم معارضيهها أو تحكم عليهم بالنفى خارج البلاد، كانت ترفع معظمها شعارات الحرية والاشتراكية أو التقدم جاعلة منها مسرحية ساخرة. المثل الأعلى الإسلامى بدا كما لو أنه سبيل ازدادت جاذبيته لأن معتقيه يعتقدون أن الله وكتابه الكريم يكفلان حسن تطبيقه فى هذه الدنيا بعيداً عن فساد انحرافات المستبدين سواء كانوا عتداء جيوش أو ملوك أو سلاطين. الصك الأخلاقى الموقع على بياض والذى استفادت منه حركة أرادت أن تقطع صلاتها بممارسات سياسية عنيفة وفاسدة لم يُجَدّ فتيلاً بعد أكثر من ثلاثين عاماً شهدت توالى العصا الغليظة ضد اليسار فى الجامعات، وفرض ارتداء الحجاب، وعمليات النصب فى الاستثمارات «الإسلامية»، والرقابة المفروضة على الكتابات العلمانية وإرهاب أصحابها، والمجازر ضد المدنيين والسياح. فى مواجهة كل ذلك يقدم النشطاء كشف حساب اجتماعى إيجابى، ويتحدّثون عن إنجازاتهم فى المجال الخيرى،

والوصول إلى الحدثة المنذية الذى سمح به ارتداء البنات القاديات من الأوساط التقليدية للحجاب، والبعد الخيرى للنظام المضرفى الإسلامى، والمؤسسات الإنسانية التى مولها هذا الأخير، إلخ. سيقوم علماء الاجتماع والاقتصاد بدراسة هذه الحجج ومقارنتها بالمعطيات الرقمية. ولكن ونحن فى انتظار نتائج دراساتهم فأقل ما يمكن قوله هو أن النتيجة النهائية الأخلاقية والسياسية للثلاثة عقود من التيار الإسلامى الناشط لا تتناسب مع الآمال التى عُدت عليه فى البداية. بالنسبة للمستقبل القريب تعتبر الكرة الآن فى ملعب النظم التى خرجت منتصرة من المواجهة مع التيار فى مجمله، الذى قصم ظهره فى الصراع بالعنف المسلح أو سقط فى فخ وصوله إلى ردهات السلطة. عند منعطف القرن والألفية، القرار يعود لهم فى الاندماج مع الشرائح الاجتماعية التى نحت جانباً منذ الحصول على الاستقلال والعمل على تشجيع مولد نوع من الديموقراطية الإسلامية تعرف كيف تخلط بطريقة غير مسبوقة ثقافة ودين وحدانية سياسية واقتصادية أيضاً. يفترض هذا السيناريو أن النخب الشابة التى تصل إلى السلطة من مغرب محمد السادس²¹ إلى أردن عبد الله الثانى، والمحيطين من التكنوقراط والعسكريين بالرئيس الجزائرى بوتفليقة إلى الذين يحيطون بالرئيس الإندونيسى «جوسدور» وحيد، تستطيع أن توجه نظرها شطر المستقبل وأن «تتقاسم الكعكة» اليوم كى تزداد غداً. إذا اكتفت هذه النخب بالاستفادة الفورية والأنانية من الجزر الحالى للإسلام السياسى، دون أن تتدخل فى عملية الإصلاح فإن العالم المسلم سيجد نفسه مواجهاً على المدى القصير، بانفجارات جديدة، سواء كان خطابها إسلامياً أو عرقياً أو عنصرياً أو دينياً أو شعبياً. يجد قادة هذا العالم، أكثر من أى وقت مضى، أنفسهم أمام مسئولياتهم فى ظروف سياسية ليست مهادنة لهم. يتعين عليهم التحرك بسرعة. تتوقف على الاختيارات التى سيقومون بها أن تعود راية الجهاد، بشكل أو بآخر، ترفرف من جديد كما حدث فى ربع القرن الماضى أو أن تشق الشعوب المسلمة طريقها الخاص نحو الديموقراطية.

ملحقات

المقدمة

1. في عام 1992 اقترح أوليفيه روا. في كتاب فشل الإسلام السياسي (L'échec de l'Islam Politique Édi. du Seuil) على عكس التيار السائد من شعور حاكم حول حتمية انتصار هذا التيار - بعض الاقتراضات المجبدة مبنية على قراءة أيديولوجية وسياسية له.

2. قدر في عام 1999 الإنتاج الأعماني من الأفيون بـ 4500 طناً، أى ما يوازي 75% تقريباً من الإنتاج العالمي. راجع Libération، 4 أكتوبر 2001.

3. أدى تشدد نظام طالبان في عام 2001، الذى عبر عنه في البداية تعجير تماثيل بوذا الضخمة في بميان ثم القبض على أعضاء المنظمات غير الحكومية المتهمه «بالتشهير المسيحي» -وما ترتب على ذلك من ترك أغلب المنظمات غير الحكومية للبلاد- إلى إضعاف سلطتهم تجاه السكان المحليين. وقد يرجع هذا التشدد إلى السيطرة المتزايدة للمناضلين الأجانب المنتسبين للتيار «السلقي- الجهادي» وأغلبهم من العرب، وكانوا حينذاك متمرزين حول قندهار ومرتبطين من قريب أو بعيد بشبكات أسامة بن لادن.

4. راجع سرداً مفصلاً عن ذلك الموضوع بقلم: Barton Gellman :

«In, '96. Sudan Offered To Arrest bin Laden/ Saudis Balked at Accepting U.S. Plan», *International Herald Tribune*, 4 octobre 2001.

5. عولجت تلك النقاط بالتفصيل في الباب 8 - الجزء الثالث - المخصص لبن بن لادن. تساءل كثير من المحللين - أثر الاعتداءات على الولايات المتحدة - عن طبيعة وأهمية العلاقات، وخاصة المالية منها، بين شبكات بن لادن وبعض الأوساط في شبه الجزيرة العربية. كما تساءلوا عن صلتها بحالات الاستيلاء التي أخذت تظهر داخل المجتمعات التي تعيش على توزيع الدخل البترولي، وهي التي تقع اليوم تحت ضغوط التزايد السكاني الكبير الذى يتسبب في خفض نصيب الفرد منها، فيزيد ذلك من الاستيلاء من العائلات المالكة عديدة الأفراد التي تملك تحوز أسبقية الحصول على تلك الدخول.

6. نسمح لأنفسنا بإحالة القارئ فيما يتعلق بالمعجز عن تحويل الحماسة التلقائية لدى قطاع من الشباب المسلم الذى جعل من بن لادن بطلاً، إلى تعبئة سياسية، إلى أبحاث عن الشرق الأوسط شكل مردها مادة كتابنا *حرب في الشرق* (الناشر: جاليمار، 2002)

7. استقطب «الجهاد» في البوسنة والتشيشان - ولم يكن المحاربون فيهما من «أبناء البلد» على العكس مما حدث في الجزائر ومصر - مواطني شبه الجزيرة العربية الذين

ينتمون إلى أوساط اجتماعية وثقافية ميسورة الحال. كما يظهر ذلك من «تواريخ حياة الشهداء» التي ظهرت على مواقع الإنترنت الإسلامية المتخصصة. راجع كتابنا الجزء الثالث، الفصل الرابع، هامش 33.

8. نشرت هذه المستندات في الصحافة الدولية. مثل لوموند. 2 أكتوبر 2001.

9. راجع الآراء المنشورة في لوموند، 10 أكتوبر 2001.

تمهيد: مرحلة التكوين

1 - ثورة ثقافية

1. في هذا التقديم للنزعة القومية وخلق لغة قومية والدور الذي أدته الأجيال المتعاقبة قبل وبعد الاستقلال، ملكت في الدروب التي شقتها: بنديكت أدرمن وخاصة الفصول 3 و5 و7:

Benedict Anderson (*Imagined Communities*, Verso, Londres et New York, 1991).

2. شكلت مؤلفات قطب موضوعاً لعديد من التعليقات والتحليلات. لتكملة العرض المختصر المقدم لها هنا أسمع لنفسى بإحالة القارئ إلى كتابي: النبي والفرعون:

Le prophète et pharaon, Le Seuil, Paris, 1993 (rééd.), chap. 2, p.39-72.

توجد تفسيرات أكثر تفصيلاً لأعماله لدى:

Olivier Carré (*Mystique et politique*, Presses de la FNSP et Cerf, Paris, 1984)

و Ibrahim M. Abu Rabi' (*Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Muslim Arab World* SUNY Press, Albany, 1996).

3. يقترح محمد توزي في:

Monarchie et islam politique au Maroc (Presses de Sciences Po, Paris, 1999),

ترجمة عبودية — soumission و servitude (ص: 25 و 26) الجذر العربي لهذه الكلمة يتضمن المعنيين.

4. عن الإخوان المسلمين يمكن استكمال الكتاب المرجع لـ

Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, Londres, 1969,

بكتاب أحدث منه:

Brynjar Lia, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt. The Rise of an Islamic Mass Movement 1928-1942*, Ithaca Press, Londres, 1998.

وراجع أيضاً بالفرنسية:

Olivier Carré et Gérard Michaud, *Les Frères musulmans; 1928-1982*, Gallimard, Paris, 1983.

ب. ليا الذى استطاع أن يطلع على عديد من المستندات المحفوظة، يؤكد بوجه خاص على الدور الذى أداه الإخوان المسلمون في تحريك الشرائح الاجتماعية التى لم تكن متقبلة لمسياسة النخبة. أويده في هذا الشأن، دون أن أشاركه في قراءته الشاملة للتنظيم، التى كان يمكنها أن تكون أكثر نقدية.

5. هذا الجدل المذكور في كتاب ب. ليا المذكور أعلاه. ص 6-7. أوضح المؤرخون المصريون عبد العظيم رمضان ورفعت السعيد وطارق البشري الاتجاه الأول؛ ويبدو لى أن ب. ليا يمثل، جزئياً على الأقل، الاتجاه الآخر. يدخل هذا الجدل ضمن النقاش الدائر حول تقييم التيار الإسلامى عامة والذى يتجابه فيه، سواء داخل العالم الإسلامى أو في الغرب، بصرف النظر عن مؤيدى الحركة أنفسهم، هؤلاء الذين يعتبرونها خطراً على الحريات والديموقراطية وهم يناهضون أى تحالف سياسى معها، والذين يعتبرونها مكوناً جوهرياً للمجتمع المدني ويؤيدون إشراكها في السلطة. حول هذا الموضوع الذى استولى على جزء كبير من الطاقات المبذولة في البحث والمخصص لدراسة هذه الحركة - وهى تميل إلى إحلال تأليفاً أحكام القيمة محل الدراسة والتحليل - راجع فيما بعد: خاتمة هذا الكتاب. ومن بين الكتابات الغزيرة المخصصة لهذا الجدل، يقدم الكتاب الذى أشرف عليه مارتن كرامر، *(Martin Kramer The Islamism Debate (Dayan Center Papers, n° 120, Tel Aviv, 1997))*.

تأليفاً نفيدياً يوضح الحجج التى يقترحها المعنيون بالأمر المنتسبون للمجالات الجامعية الأمريكية والبريطانية والفرنسية والإسرائيلية.

6. جندت جماعة الإخوان المسلمين منذ الثلاثينيات أعضاء لها فى أوساط طلبية الشام المقيدين فى جامعات مدينة القاهرة وخاصة الأزهر. لدى عودتهم إلى بلادهم كانوا يشكلون أفرعاً محلية للحركة تحت إشراف «مراتب عام» وذلك فى كل من سوريا وفلسطين والأردن بوجه خاص. ساهم الزعيم السوري مصطفى السباعى بشكل هام فى تشكيل أيديولوجية الإخوان، وقد تحول مركز النقل أثناء القمع الناصرى عام 1954 إلى سوريا إلى أن قامت الوحدة السورية-المصرية (1958-1961) التى جعلت الإخوان السوريين خارجين على القانون. فى الأردن، الذى تأسس فيه الفرع المحلى عام 1946 على يد عبد اللطيف أبو قورة، ثم ترعاه، ابتداء من 1953، محمد عبد الرحمن خليفة، استطاعت المنظمة أن تمارس نشاطاً قانونياً لم يتوقف إلى يومنا هذا. تمتعت الحركة منذ البداية بمسعة صدر المملكة الهاشمية (الملك عبد الله ثم، اعتباراً من 1953، الملك حسين) الذى رأى فيها فرصة يدعم بها شرعيته الدينية (فى مواجهة العربية السعودية) والسياسية (فى فرصة للعائلة المالكة القائمة من شبه الجزيرة العربية لأن تتمتع لنفسها وشائج مع المجتمع الأردنى). كما يعتبر الإخوان الأردنيون سندا قوياً للنظام فى مواجهة القوميين اليساريين والناصريين، وقد ظهر هذا جلياً عندما حاول الناصريون القيام بانقلاب على النظام عام 1957. كما أن الإخوان ظلوا أوفياء للملك فى سبتمبر 1970 عندما سحقته قواته التمرد الفلسطيني فى عمان. نناقش باستفاضة هذه الأوجه كافة فيما بعد (الجزء الثالث، الفصل 10).

7. عن مؤلفات المودودي ونشاطه السياسي نرجع هنا أساساً إلى كتابي: م. ف. ر. نصر:
- S.V.R. Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, Oxford University Press, Oxford, 1996, et *The Vanguard of the Islamic Revolution. The Jama'at-i Islami of Pakistan*, I. B. Tauris, Londres, 1994.
8. يأتي هذا التعبير من الكلمة التركية 'أربو': أي «جيش».
9. S.V.R. Nasr, *The Vanguard...*, p.7.
10. راجع:
- S. Abul A'la Maududi, *Fundamentals of Islam*, Islamic Publications, Lahore (1^{re} édition anglaise 1975), p. 249-250.
11. هذا النص منشور في النسخة المنيطة بالإنجليزية في:
- Islam and Revolution. Writings and Declarations of Imam Khomeini* (traduit et commenté par Hamid Algar), Mizan Press, Berkeley, 1981.
12. حول هذه المسائل راجع:
- Yann Richard, *L'Islam chi'ite, croyances et idéologie*, Fayard, Paris, 1991.
13. مثال على ذلك مطروح في مجموعة المحاضرات المختلفة لعلی شریعتی:
- Ali Shari'ati *What Is To Be Done, The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance* (publié et commenté par Farhang Rajaee), IRIS Press, Houston, 1986, p.1.
- نجد في هذا المرجع معظم الموضوعات التي نتناولها هنا. كما أننا نجد الآن سيرة متكاملة جدا في:
- Ali Rahnama, *An Islamic Utopian, A Political Biography of Ali Shari'ati*, Londres, Tauris, 1998.
14. الحركات المملحة الإيرانية في الستينيات والسبعينيات كانت تتضمن في الأساس حركة فدائیی الشعب التي تأسست عام 1963، وهي مجموعة ماركسية لينينية ذات ميول جيفسارية والتي تدرت وقامت بعمليات مثيرة ضد نظام الشاه، وكذلك مجاهدي خلق التي تنقسم بعيد إسلامي أكثر بروزاً. لم تكن لشریعتی علاقات عضوية معهم، إلا أن التركيب الإسلامي - الماركسي الذي قاموا به كان مستوحياً منه جزئياً. فقد كتبوا يقولون إن «شهداء الشيعة [في كربلاء] كانوا مثل تشي جيفارا اليوم، تماماً، لقد قبلوا أن يستشهدوا لأن ذلك واجب ثوري وكانوا يعتبرون النضال المملح ضد الاضطهاد الطبقي واجبهم الاجتماعي» (مذكور في: Ervand Abrahamian, *The Iranian Mojahedin*, Yale University Press, Yale, 1985, p. 92)
15. حول سرد هذه الأحداث راجع:
- Jean-Pierre Digard, Bernard Hourcade et Yann Richard, *L'Iran au 20^{ème} siècle*, Fayard, Paris, 1996.

16. نستطيع أن نتمثل هذا البعد العقائدي والأخلاقي عبر الترجمة الفرنسية لبعض هذه النصوص الصادرة قبل 1970 في:

Principes politiques, philosophiques sociaux et religieux de l'ayatollah Khomeini, Editions Libres-Hallier, Paris, 1979.

اختيار هذه المقطعات يقدم صورة دوجمائية متخلقة لكتبتها: هذا الجانب واضح بالطبع جداً عند خوميني (أسقطه بالطبع المشيدون الغربيون به في ذلك الحين)، إلا أنه لا يفسر الظاهرة الاجتماعية والميسامية التي شكلتها الثورة الإسلامية. إنما يبين على الأقل الغموض الثقالي الذي يكتنفها.

17. حول تفسير التحول الذي طرأ على فكر الخوميني منذ محاضرات عام 1970 أؤيد ما ذهب إليه

Ervand Abrahamian (*Khomeinism, Essays on the Islamic Republic*, University of California Press, Berkeley, 1993, en particulier p. 17-38).

2 - المجال الديني الإسلامي في العالم عند نهاية السنينيات

1. عن نهاية الخلافة وعن مختلف أوجه المشاعر التجميعية الإسلامية التي ظهرت في تلك الحقبة يمكن مراجعة:

Bernard Lewis, *Islam et laïcité*, Fayard, Paris, 1988 (édition anglaise: 1961); Jacob Landau, *The Politics of Pan-Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1994 (2^e édition); Martin Kramer, *Islam Assembled, The Advent of the Muslim Congresses*, Columbia University Press, New York, 1986.

2. عن إنشاء جامع باريس الكبير نرجو أن نحيل القارئ إلى مؤلفنا:

Les banlieues de l'Islam, Seuil, Paris, 1987.

3. لم تكن هناك دراسات تذكر عن جماعات التبليغ حتى التسعينيات. توجد بعض العناصر في: *Les banlieues...*, op. Cit.

وفي

Mumtaz Ahmad, «Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaati-Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia», in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (sous la dir. de), *Fundamentalisms Observed*, University of Chicago Press, Chicago, 1991, p. 457-530.

انتظاراً لصدور مجموعة الأبحاث التي يشرف عليها:

Muhammad Khalid Masud, Barbara D. Metcalf et William Roff, *Travellers in Faith Studies of the Tablighi Jama'at as an International Movement*, Brill, Leiden, 2000.

4. هذه الأموال «الموقوفة لله» عبر تاريخ المجتمعات المسلمة كافة، سمحت دخولها بتحويل مؤسسات دينية (معابد، مدارس دينية، مؤسسات عامة ...) مانحة بذلك واقفيها

أمل الوصول إلى الجنة، كما أنها وضعت تلك الأموال في منأى عن جشع أصحاب السلطة الذين كانوا يترددون في وضع يدهم على أموال لم يكن صاحبها سوى الله. على أرض الواقع كان من يتولون إدارة تلك الأوقاف أو الخبوس هم من رجال الدين والعلماء الذين يعيشون على دخولهم منها، وهو ما سمح لهم بالتمتع باستقلالية مالية عن السلطة السياسية. ناتج هذه الممتلكات (إيجارات عقارية أو زراعية، إلخ) تخصص، علاوة على صيانة مؤسسة دينية، لمنفعة يعيينهم الأوقاف (أسر، أطفال، شريكة حياة غير معلنة ...) كان ذلك يضعهم في مأمن من أخطار الحياة ويبعد العملية بعض الشيء عن غايتها الدينية. إلا أن المجتمعات التي كانت الملكية فيها واقعة تحت ضعف المصادرات، عرفت الأوقاف بسبب الضمانات التي كانت تعطوها تطورا هائلا. في العصر الحديث، كانت الأوقاف - التي ابتعد المستعمرون بعناية عن المساس بها لأسباب تتعلق بالانتهازية السياسية - أحد أول ما استهدفته الدول المستقلة - بعد أن أدانت الإدارات السيئة بوجه عام لهذه الأوقاف، بالإضافة إلى عدم إنتاجيتها ووقاة الكثير من المستفيدين بها .. إلخ. فامتتها بأن وضعتها تحت إدارتها، مما أدى إلى عديد من الاختلالات التي نددت بها الصحافة. كان هدف تلك السياسة في بداية الأمر تحسين الإدارة الاقتصادية وتحديثها، إلا أن الآثار المترتبة عليها كانت خسارة العلماء لدخولهم المستقلة بعد أن أصبحوا يتلقون في المقابل مرتباتهم من الوزارة أو إدارة الأوقاف، وهو ما يعني في تصور القادة السماح بميطرة أكبر على رجال الدين. حول هذه المسائل نرجو أن نحيل القارئ فيما يختص بمصر إلى:

K.T. Barbar et G. Kepel, *Les waqfs dans l'Égypte contemporaine*, Cedej, Le Caire, 1981.

5. إذا كانت العلمانية التركية تفصل الدين عن الدولة فإنها تسمح لتلك الأخيرة بممارسة سلطتها عليه. إدارة الشؤون الدينية، وهي جهاز حكومي، تنشر أعمالا تعبر عن رؤية للإسلام تناسب السلطة وتعد البرامج الدراسية للوعظ (راجع فيما بعد المذكور في الفصل الثاني من المقدمة) وتكفح مرتبات العاملين في المساجد، إلخ.

6. راجع الأعمال الرائدة لـ:

Olivier Carré (*La légitimation islamique des socialismes arabes*, Presses de la FNSP, Paris, 1979).

و عن سوق الكتاب الإسلامي في مصر في العصر الناصري راجع:

Yves Gontalez-Quijano, *Les gens du Livre*, Éditions du CNRS, Paris, 1998.

7. فيما يتعلق بإندونيسيا، ننذكر على وجه الخصوص موقع ليموجيري الذي دفن فيه سلاطين يوجياكارتا على قمة تل يتم الوصول إليه عبر سلم ضخم جدا يشبه الأماكن المقدسة الهندية حيث يتشبع التعبير عن التعدد في مقابر هؤلاء الملوك المسلمين بأشكال توفيقية مع التعبير الهندوكي. في باكستان تظهر تلك التوفيقيات واضحة في أحد مواقع التدين الهامة في كراتشي (ضمن أماكن أخرى) الذي تتدخل فيه خلفية التدين الهندوكي مع الممارسات الإسلامية لدى أولياء الله وهو ضريح مانغو بير المقام فوق حوض ماء تربي فيه تماسيح مقدمة (مشاهدات شخصية في أغسطس 1997 وإبريل 1998). أما

الدراسات التي كتبت عن إسلام الطوائف والطرق فهي غزيرة جداً بما لا يسمح بتسجيلها هنا؛ يمكن مراجعة العمل الجماعي الذي ظهر حديثاً والذي يقدم لنا بانوراما واسعة لهذا الشكل من التدين الإسلامي اليوم وهو العمل الذي أشرف عليه كل من:

Alexandre Popovic et Gilles Veinstein, *Les voies d'Allah*, Fayard, Paris, 1997.

8. يعتبر مريدو السنغال أحد أفضل الأمثلة لهذه الطوائف التي تستخدم القماموس الديني للإسلام مع احتفاظها بأشكال للتدين والعبادة متصلة للغاية في العبادة الأفريقية. والتي تمكنت في الوقت ذاته من تشكيل قوة اقتصادية من الدرجة الأولى، أهم مصادر قوتها هي الطاعة العمياء للمؤمنين لأوامر "المرايط" أو «ال خليفة العام» وهو يعتمد بدوره على نوع من الميليشيات، معفاة بشكل كبير من الالتزامات الدينية، وهي المسمماة الباي فال، وهي بالنسبة له ذراع المندى. أسس هذه الطريقة أحمد بامبا (1850-1957)، الذي نفثه فرنسا عام 1895 ثم عاد نهائياً إلى بلاده عام 1912 -وهو النفي الذي يحتفل به مريدوه احتفالهم بالهجرة النبوية من مكة إلى المدينة - أقامت الطائفة قوتها المالية في البداية على زراعة الفول السوداني، ثم طورتها فيما بعد، على أثر الاستقلال، وبفضل تيارات الهجرة، عن طريق السيطرة على الشبكات التجارية الوطنية والدولية وعلى وجه الخصوص بواسطة المتجولين السنغاليين في أوروبا وأمريكا، ومعظمهم من مريدى أحمد بامبا. مدينة المريدون المقدسة توبا تتمتع بوضع المدن شبه الخارجة عن السيطرة الوطنية وهي مهابة لعمليات تهريب كبيرة. راجع، حول موضوع الطرق والطوائف الأفريقية والإسلامية الفصل الخاص بالثورة الإيرانية والفصل الخاص بالانقلاب العسكرى فى السودان فى كتابنا هذا.

9. على الرغم من الاستقلال مازالت هذه الصور الفوتوغرافية متداولة إلى اليوم. كان من الممكن الحصول على هذه الصور للخلفاء العموميين لطائفة التيجانية الذين قلدتهم فرنسا نياشينها في تيفاون، المدينة المقدسة لطائفة التيجانيين، في شمال دكاكر، في فبراير 1998 (مشاهدات شخصية).

10. تمثل إحياء الجماعات والطرق الدينية التركية في الخمسينيات في ظهورها من جديد في الأرياف - حيث ظلت تعيش في المر عبر العقود الأولى للجمهورية، وهي تشهد على أن الأيديولوجيا العلمانية لاقت صعوبة جمة في اختراق عالم الريف - وفى ظهور جمعيات «أكثر عصرية» تنتشر فى الأوساط المدنية الحضرية. تتناول هذه الأوجه فيما بعد فى الجزء الثالث، الفصل 11.

11. راجع:

Reinhardt Shultze, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert:*

Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga, Brill, Leiden, 1990.

فى عام 1969 على إثر اعتداء على مسجد قبة الصخرة فى القدس (المحتلة من إسرائيل حتى 1967) أسس مؤتمر قمة لملوك ورؤساء الدول الإسلامية، منظمة المؤتمر الإسلامى، هدفها هو توحيد المواقف المشتركة للدول الإسلامية حول الموضوعات الدولية الكبرى (وعلى رأسها المسألة الفلسطينية، فى ذلك الوقت)، وهي إذ تخضع لضغوط تتأخر

المصالح بين الدول الأعضاء، ليست لها الوظيفة الأيديولوجية ذاتها التي تضطلع بها الرابطة الإسلامية العالمية، إلا أن العربية السعودية تؤدي فيها دوراً هاماً جداً.

12. سيصبح هذان الكاتبان - وعلى وجه الخصوص أولهما الذي عاش فيما بين 1263-1328، أحد أهم المرجعيات للتوارث الإسلامي السنّي اعتباراً من السبعينيات، وهو ما سهله الانتشار للضخم لأعمالهما في كافة مساجد العالم الذي قامت عليه هينات النشر الإسلامي السعودية كما سنرى فيما بعد.

13. هكذا استطاع علماء الدين في عام 1999 منع إقامة الاحتفالات بمناسبة اليوبيل الذهبي للعربية السعودية على أساس أن المعبدين الشرعيين للوحدين هما عيد الفطر وعيد الأضحى، وذلك على غير رغبة سلطات الدولة السعودية التي اضطرت إلى الإذعان. إنهم يضغطون عن طريق شرطة المطوع، وهي مشكلة في لجان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ضغطاً كبيراً على التعبير العلني عن الإيمان في البلاد، مجبرين الأفراد على المشاركة في الصلوات الخمس، مانعين الاختلاط بين الجنسين والآلات الموسيقية والتصوير الشخصي، إلخ. ومع ذلك فإذا كانت الدولة تتنازل لهم عن الريادة في المجال الثقافي بمعناه الواسع وتجد نفسها مضطرة أحياناً أن تتنازل على الرغم منها، فإن إدماج علماء الدين في الإدارة العامة يستهدف إبعاد أي استقلال حقيقي لهم في المجالات السياسية الحساسة. راجع:

Ayman Al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, Westview Press, Boulder, 1985,

وعلى وجه خاص ص 67 وما بعدها. إلا أن هذا التوازن قد مرّ بتجربة عصبية ابتداءً من السبعينيات، كما سنرى فيما بعد.

14. عن إصلاح الأزهر وعن ممالة علماء الدين في مصر الحديثة عامة راجع كتاب:

Malika Zeghal, *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Presses de Sciences Po, Paris, 1996.

15. عن العلاقات بين العرش وعلماء الدين في المغرب راجع:

Mohamed Tozy, *Monarchie et islam politique*, op. cit.

16. راجع:

Ali Merad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Mouton, Paris-La Haye. 1967.

17. صحيفة حزب جبهة التحرير الوطني، وهو الحزب الأوحّد حتى عام 1989، اسمها المجاهد، بالرجوع إلى حرب التحرير (التي تستند إليها شرعية السلطة) واستخدم لغة الجهاد. كما أن التسمية الشرفية للجزائر المستقلة في العالم العربي هي «بلاد المليون شهيد»، أي الضحايا الجزائريين في الحرب من 1954 حتى 1962، وهي التسمية التي تسمح للضحايا بأن يكونوا شهداء الوطن والإيمان أيضاً. هذا الموضوع سيعود إلى النقاش والجدل أثناء الحرب الأهلية الجزائرية التي بدأت عام 1992. راجع تحليلاً لبرنامج إسلامي تنميه قناة الجزيرة عبر القمر الصناعي. قام به:

M.El Oifi, «La guerre en Algérie vue du monde arabe: le cas de la chaîne satellitaire d'Al Jazeera», *Pouvoirs*, automne 1998, p.129-144.

18. حول انتشار مدارس الدعاة يمكن مراجعة:

Ihter Turan, «Religion and Political Culture in Turkey», in Richard Tapper (sous la dir. de), *Islam in Modern Turkey*, Tauris, Londres, 1991.

19. درست نهضة العلماء بالتفصيل في:

Andrée Feillard, *Armée et islam en Indonésie*, L'Harmattan, Paris, 1996.

20. عن اهتمام سوكارنو بإصلاحات أتاتورك راجع:

François Raillon, «Islam et ordre nouveau ou l'imbroglie de la foi et de la politique», *Archipel*, n° 30. «L'Islam en Indonésie», 1985, p. 229-262.

21. راجع:

Clifford Geertz dans *The Religion of Java*, University of Chicago Press, Chicago, 1960.

يراجع المؤلف الـ«أباتجان» - المشيعين بالثقافة الجاوية - بالـ«سلفيين» الذين صنبوا في قالب الثقافة الإسلامية السورية. أثارت هذه النظرية عيدا من المجادلات الواسعة، إلا أنها تحتفظ بحيويتها إذا ما اعتبرنا هذين التعبيرين نموذجين مثاليين متعارضين تتوزع وتتشكل فيما بينهما الهويات الإسلامية الإندونيسية وليس على أنهما مقولتان منفصلتان تطرد كل منها الأخرى.

22. شهدت الخمسينيات والستينيات انفجار ثلاثة مراكز للثورة الإسلامية في إندونيسيا: فعلاوة على دار الإسلام جاوا، تحولت إحدى الحركات إلى العمل المسلح في أسه (سومطره) وهي أقدم المناطق التي أسلمت وهي الأكثر «تطهرا» في الأرخيبيل، وأخرى في جزر سيليب. راجع:

Manning Nash. «Islamic Resurgence in Malaysia and Indonesia», in Marty et Appleby, *Fundamentalisms...*, op. cit., p. 691-739.

23. عن مدرسة ديوباند (وحركات الأحياء الدينية الأخرى التي تنشط في المجال الإسلامي في شبه القارة في نهاية القرن التاسع عشر) راجع كتاب:

Barbara D. Metcalf, *Islamic Revivalism in British India: Deoband, 1860-1900*, University of California Press, Berkeley, 1982.

24. مشاهدات شخصية في إسلام إباد وكراتشي، إبريل 1998.

25. يمكن قراءة دراسة تحليلية لهذه المعارك في السنوات التي تشكلت فيها باكستان من خلال إقامة مطولة هناك في كتاب:

Leonard Binder, *Religion and Politics in Pakistan*, University of California Press, Berkeley, 1961.

الجزء الأول التحول إلى الجانب الآخر

1 - على اتقاض التومية العربية: 1973-1967

1. المعلومات الديموجرافية للخاصة بالعالم الإسلامي تتعين قراءتها بحذر لأن الأجهزة الإحصائية للدول التي تقدمها يصعب في كثير من الأحيان الاعتماد عليها، بسبب صعوبة الحصول عن المعطيات أو بسبب التلاعب بالأرقام للتأكيد على أثر من الآثار الخاصة بالأدلة. مثل هذا ينطبق على نشرة الأمم المتحدة *World Population Resource* (1994, New York) التي نعتمد عليها هنا وهي تعتمد بدورها على ما تزودها به الدول. فيما بين 1955 - السنة التي حصلت فيها بلاد إسلامية كثيرة أو كانت على وشك الحصول على استقلالها - و1970، كانت هذه هي الزيادة في عدد السكان الخاصة بأهم تلك الدول الإسلامية: الجزائر + 41.2%، بنجلادش + 46.6%، مصر + 42.9%، إندونيسيا + 39%، إيران + 49.4%، المغرب + 51.5%، باكستان + 48.6%، العربية السعودية + 58.3%، تركيا + 48.3%.

2. كلمة *عشوائيات* تعنى حرفياً: «ممكن» أقيمت بطريقة تلقائية»، أما تعبير جيبسكوندو *Gecekondul* فهو يعنى «أقيم بليل» لأن عدداً من تلك الإنشاءات كانت تتم ليلاً، لتحاكى إيقاف الشرطة بداية العمل بها.

3. اللفظ مكون من الكلمة العربية حيط «حائط» واللاحقة الفرنسية *-iste*، ونبع عن الفكر الساخر الجزائري، وهو يشير إلى الشباب العاطل الذي يمضى يومه مستنداً إلى الحائط. وبالإعاز بأن هؤلاء الشباب لا «يستندون على الحائط» بل «يسندونه» حتى لا يقع، فذلك يوحي بأنها «وظيفة» (وهمية)، يسخر من الوعد الذي قطعته الاشتراكية الجزائرية بإيجاد عمل لجميع السكان.

4. عادة ما يتم إرجاع السياسة الأمريكية في الاعتماد على الإسلام المحافظ إلى اللقاء الذي تم بين الرئيس روزفلت والملك ابن سعود، على متن الطراد البحري كوينسى عند مدخل البحر الأحمر في 14 فبراير 1945، غداة مؤتمر يالطا. نتج عن محادثتهما مصادقة كاملة أمريكية للنظام السعودي، في مقابل حصول شركة أرامكو على حق الامتياز الوحيد لاستغلال آبار بترول في الحسا. يوجد تسجيل جيد للمناقشات الأمريكية حول السياسة الخارجية للولايات المتحدة تجاه التيار الإسلامي في:

Scott W. Hibbard et David Little (sous la dir.de), *Islamic Activism and U.S. Foreign Policy*, United States Institute of Peace, 1997.

يتجابه تياران في هذه المناقشات: أحدهما يريد مصادقة التيارات الإسلامية «المعتدلة» منظورا إليها بوصفها المجتمع المنفى الذي يناضل من أجل الديموقراطية ضد الأنظمة الاستبدادية والمتسلطة، وهو يرى فيها أفضل دفاع ضد «المتطرفين». التيار الآخر يعتبر الحركة في مجموعها رهينة في أيدي المتطرفين ويناهض أى حل وسط مع «المعتدلين».

هذا الخيار الأخير يحظى بتأييد مجموعات الضغط المؤيدة لإسرائيل، بينما يوجد الخيار الأول لدى الذين يهتمهم مستقبل الدول الإسلامية المحافظة للنتيجة للنقط. وهما يشتركان في إدراكهما الأيديولوجي المحض للحركة الإسلامية الذي لا يأخذها قط على أنها تجمع لمجموعات اجتماعية متباينة، وإنما الجدل يدور في النهاية لتحديد ما إذا كان «الإسلاميون المعتدلسون» هم «الأولاد الطيبون» أم هم «الأولاد الشرار» علماً بأن «المتطرفين» ينتمون بالطبع وبالتعريف ذاته إلى المجموعة الأخيرة.

5. معاناة الحزب الشيوعي الإيراني توده («الجماهير») للثورة الإسلامية من 1978-1979، والتقدير الإيجابي في مجموعه للحركة الشيوعية العالمية يعود كثيراً إلى بعدها القوى المناهض لأمريكا - وهو ما جعلها تعتبر أحداث إيران أحد الأشكال الدينية لثورات العالم الثالث التي تطورت في اتجاه الاشتراكية عبر العقود السابقة، مثلما حدث لمصر في عهد عبد الناصر.

6. الجماعة الإسلامية المسلحة التي ظهرت في الجزائر في خريف 1992 في بداية الحرب الأهلية كانت تؤيد الاستيلاء على السلطة باللجوء إلى العنف، وتواجهت حول ذلك مع الجيش الإسلامي للإنقاذ، المنبثق عن الجبهة الإسلامية للإنقاذ التي أرادت التفاوض من مركز القوة مع النظام العسكري. راجع الجزء الثالث، الفصل 5.

7. في 17 نوفمبر 1997 اقترفت مجموعة صغيرة من النشطاء الإسلاميين المسلحين. مجزرة في معبد حنسيبوس بالقرب من الأقصر في صعيد مصر. راجع فيما بعد الجزء الثالث، الفصل السادس.

8. رئيس قسم الفلسفة في جامعة دمشق، صادق جلال العظم يعتبر أحد أهم المفكرين العرب المعاصرين وأحد المدافعين عن العلمانية. أثار كتابه عن حرب 1967 الذي نشر في بيروت عديداً من التعليقات. من بين كثير من المثقفين العرب الآخرين الذين يضعون الظاهرة الإسلامية في سياق أزمة القومية العربية غداة هزيمة 1967، نذكر الفيلسوف المصري حسن حنفي الذي جعل نفسه متحدثاً باسم «اليسار الإسلامي» الذي يحاول الجمع بين المثل اليسارية للعليا وتحديث قاموس «التجديد» الإسلامي المعاصر.

9. عن تاريخ الحركة المصرية في الستينيات والسبعينيات، والذي استند فيها المؤلف على شهادات من نوى الشأن مباشرة، إذ كان أحد المشاركين الأساسيين في الحركة يرجع الرجوع إلى أحمد عبد الله:

Ahmed Abdallah, *The Student Movement and National Politics in Egypt*, Al Saqi Books, Londres, 1985. .

10. راجع:

Olivier Carré, *Septembre noir. Refus arabe de la résistance palestinienne*, Complexe, Bruxelles, 1980.

11. عن إخلاص الإخوان المسلمين الأردنيين للملك حسين في سبتمبر 1970، راجع

فيما يلي الجزء الثالث، الفصل 10.

12. بالنسبة لتطورات الحركة الطلابية المصرية حتى عام 1973 يمكن الرجوع إلى

كتاب أحمد عبد الله الذي سبق ذكره. أما عن ظهور التيار الإسلامي في مصر في عهد

المصادر نسمح لأنفسنا بذكر مؤلفنا الذي يقدم جملة المعطيات الواقعية التي نريد وضعها هنا في إطار المنظور الذي نبني عليه تحليلات وأبحاث عملنا هذا:

Le Prophète et Pharaon. Aux sources des mouvements islamistes, Seuil, Paris, 1993 (rééd.).

2 - انحصار الإسلام البترولي وانتشار الوهابية: 1973

1. كانت هذه الشعارات وأخرى غيرها تتردد إلى ما لا نهاية على اللقائات وحوايط البلدين. كان يطلق على العبادات أيضا لقب الرئيس المؤمن، وهو ما يشير إلى مركزية الدين الإسلامي الذي أراد الرجوع إليه في تثبيت شرعية سلطته، وهي تذكر بحامل اللقب التقليدي أمير المؤمنين. بعد رحلة القدس في نوفمبر 1977 (راجع ص 137) لقب العبادات بـ«بطل الملاح». أما الرئيس السوري فكان لقبه «أميد أكتوبر» يلحق عادة بتلاعب لفظي مع اسمه فيقال عنه: حافظ العروبة.

2. في حالة العربية السعودية زاد متوسط سعر التكلفة لنفقات إمدادات شركات البترول العاملة من 2.01 دولار البرميل في الأول من أكتوبر 1973 إلى 10.24 في الأول من يناير 1975 أي نحو خمس أضعاف في خمسة عشر شهرا. وفي الصدمة البترولية الثانية بعد قيام الثورة الإيرانية عرفت الأسعار الرسمية زيادات تصل من 120% إلى 165% حسب نوعيات البترول فيما بين ديسمبر 1978 ومايو 1980. أما الأسعار في السوق «الحاضرة» (spot) وهي التي تتراوح فيها الأسعار طبقا للمضاربات في سوق غير ثابتة فقد ارتفعت حتى بلغت 40 دولارا للبرميل في مايو 1979. عائدات المواد النفطية لأهم البلاد الإسلامية المصدرة كانت كما يلي بمليارات الدولارات، قبل (1973) وبعد (1974) حرب أكتوبر، وبعد 1980 الثورة الإيرانية وبعد تحول السوق (1986):

	العربية السعودية	الكويت	إندونيسيا	الجزائر	الإمارات العربية المتحدة
1973	4.3	1.7	0.7	1.0	0.9
1974	22.6	6.5	1.4	3.3	5.5
1980	102.2	17.9	12.9	12.5	19.5
1986	21.2	6.2	5.5	3.8	5.9

تأثرت كل من إيران والعراق، وهما من كبار المنتجين، بترأوح كبير في دخولهما الخاصة، بسبب عدم الاستقرار الراجع للثورة الإسلامية بالنسبة للبلاد الأول، ثم بسبب الحرب بين البلدين فيما بين 1980 و1988 (المصدر هو:

Ian Skeet, *OPEC. Twenty-Five Years of Prices and Politics*, Cambridge. University Press, 1988).

مصادر الدخل المتاحة للسعودية في تلك الفترة أكبر بصورة لا تقارن بمصادر البلا المصدر الأخرى.

3. تنسب المذهب للشرعية الإسلامية السنية إلى الأئمة: أبو حنيفة (توفي في 767م) مالك (توفي في 795 م) الشافعي (توفي في 820 م) وابن حنبل (توفي في 855 م). يتميز المذهب الحنفي، أقدمهم، بتشدد قوي في اختياره للأحاديث النبوية، وهي سمة من السمات التي تتعارض مع سلوكيات النشطاء الإسلاميين الأكثر راديكالية في نهاية القرن العشرين الذين يبحثون عن /حديث «مشكوك فيها» لتبرير هذا العمل أو ذاك من أعمالهم. المذهب المالكي، الذي يفضل المرحلة المنفية (بعدما أسس الرسول الدولة) على المكية، يعطى أهمية كبرى لاعتبارات المصلحة، للفصل في مسألة ما في غياب نص مؤكد. المذهب الشافعي هو الذي أقام بدقة أسلوب الاستدلال الشرعي في الإسلام: فيتم عرض المسألة على القرآن أولاً، ثم في حالة وجود شك على الحديث، وإذا ظل الشك قائماً تعرض على إجماع الفقهاء وإذا استمر الشك على الاستدلال *فيالقياس*. هذه المدرسة التي توصلت إلى جعل الفكر البشري أحد مصادر القانون الإسلامي، تحاربها بعنف المدرسة الحنبلية، التي تريد قبل كل شيء محاربة كافة صور «البدع» التي قد تشمل عن طريق الاستدلال العقلي عند التطبيق المتشدد والصارم للتعليمات الواردة في النص القرآني. وهي المدرسة التي يمثلها ابن تيمية (1263-1328م) وتلميذه ابن كثير (1300-1373) وهما اللذان أثرا بدورهما بعمق على ابن عبد الوهاب (وينسب إليه التيار الوهابي) وهو داعية ولد عام 1703 وتحالف مع أسرة آل سعود وساعدها على الانتشار في شبه الجزيرة العربية، وأثرا في الوقت نفسه على المجموعات الأكثر تطرفاً التي ندرسها خلال هذا العرض كله. عن ابن تيمية يرجي مطالعة كتاب لا يعلى عليه حتى الآن:

Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taïmiyya*, IFAO, Le Caire, 1939.

4. عن افتتاح مكاتب الرابطة الإسلامية العالمية في أوروبا نرجو الرجوع إلى مؤلفنا:

Banlieues de l'islam, op.cit., chap. 4.

5. راجع:

Jonathan S. Addleton: «The Impact of the Gulf War on Migration and Remittances in Asia and the Middle East», *International Migration*, 1991 (4), p.522-524, et *Undermining the Centre: The Gulf Migration and Pakistan*, Karachi, Oxford University Press, 1992, p. 192.

6. هذه الواقعة الاجتماعية التي لاحظناها عدة مرات بأنفسنا، يعلق عليها أيضاً بمغربية الكاتب المصري صنع الله إبراهيم في روايته «ذات»:

Les années de Zeth (traduction française de Richard Jacquemond), Actes Sud, Arles, 1993.

7. شهدت القاهرة تشييد حي مدينة نصر لهذه المناطق المخصصة للسكن الفاخر للبورجوازية المتدينة الجديدة العائدة من الخليج. وقد تخصصت سلسلة محلات السلام شوبنج سنترز للمحجبات في هذه التجارة.

8. راجع المعطيات الواردة في:

Ignace Leverrier, «L'Arabie Saoudite, le pèlerinage et l'Iran», *Cemati*, Paris, 1996, no 22, p. 137.

9. حول طريقة عمل نظام التمويل لصالح المعاجد المقامة في فرنسا نرجو أن نحيل القارئ لكتابنا: *Banlieues de l'Islam*, op. cit., p. 211 sq.

10. ألف هذا التعبير زكي العيدى. راجع:

Zaki Jaïdi (sous la dir. de), *Géopolitique du sens*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

11. بمناسبة انعقاد قمة منظمة المؤتمر الإسلامى فى طهران والذى كان بمثابة انتصار للدبلوماسية الإيرانية نشر معهد الدراسات السياسية والدولية، وهو خليفة تجمع بعض المفكرين فى وزارة الخارجية الإيرانية، عددا خلاصا عن المنظمة وفيه عرض ناقد من وجهة نظر طهران، وفيه يستعان بمقال وصفى للمنظمة، سبق نشره:

Noor Ahmad Baba, «The Organization of the Islamic Conference: Conceptual Framework and Institutional Structure», pp. 341-370, in *The Iranian Journal of International Affairs*, vol. IX, n°3, automne 1997.

12. راجع:

Hassan Moinuddin, *The Charter of the Islamic Conference and the Legal Framework of Economic Cooperation among its Member States*, Clarendon Press, Oxford, 1987, p. 113 sq.

13. راجع المنشور فيما بعد: الجزء الثانى، الفصل 3.

14. راجع Leverrier فى المقال الذى سبق ذكره.

15. عن المظاهرات الإيرانية فى مكة أثناء الحج راجع على وجه الخصوص:

Martin Kramer, «Tragedy in Mecca», in *Orbis*, printemps 1988, p. 231 sq.

3 - اغتيال أنور السادات وقيمة العبرة عند الإسلاميين المصريين

1. هذا الباب يعيد من منظور جديد ترتيب المعطيات بعد تنقيحها من منظور حديث وهى الواردة فى كتابنا:

Le Prophète et Pharaon, op. cit.

4 - الإسلام السياسى ورجال الأعمال والتوترات العرقية فى ماليزيا

1. عن ظهور التيار الإسلامى فى ماليزيا خلال السبعينيات راجع الميفر الشامل جدا:

Judith Nagata, *The Reflowering of Malaysian Islam. Modern Religious Radicals and Their Roots*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1984.

كما يمكن أيضاً الاطلاع على دراسة لمراقب ملتزم:

Chandra Muzaffar, *Islamic Resurgence in Malaysia*, Petaling Jaya, Penerbit Fajar, 1987.

كما وردت بيانات عديدة في مقالات كل من:

N. John Funston, «The Politics of Islamic Reassertion: The Case of Malaysia», in A, Ibrahim, S. Siddique, Y. Hussain (sous la dir. de), *Readings on Islam in Southeast Asia*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 1985, et Manning Nash, art. cité.

2. الذي يذكر الصراعات الاجتماعية والتي تدور بين الأجيال حول استخدام أهل النخبة في شمال أفريقيا للفرنسية أو العربية للكلام في الفترة ذاتها.

3. وهي تأخذ اسمها (دار الأرقم) من أحد صحابة الرسول وكان قد استقبله فسي بيته.

4. حول تطورات الأسلمة في ماليزيا في الثمانينيات والتسعينيات راجع:

Chandra Muzaffar, «Two Approaches to Islam: Revisiting Islamic Resurgence in Malaysia», non publié, mai 1995; David Camroux, «State Responses to Islamic Resurgence in Malaysia: Accommodation, Co-option, and Confrontation», *Asian Survey*, septembre 1996, p.852 sq. Beaucoup de données factuelles, traduites de la presse locale, dans Laurent Metzger, *Stratégie islamique en Malaisie (1975-1995)*, Paris, L'Harmattan, 1996.

5. ولد الدكتور عبد الحميد أبو سليمان في مكة عام 1936 وهو رئيس الجامعة الإسلامية الدولية منذ 1988 وينتمي إلى المؤسسة الإسلامية الدولية، وكان يشغل منصب سكرتير عام الجمعية العالمية للشباب المسلم WAMY، وهي إحدى مؤسسات الرابطة الإسلامية العالمية، من 1973 حتى 1979 وله عدة مؤلفات، نذكر منها:

Towards an Islamic Theory of International Relations, Herndon, International Institute of Islamic Thought, 1993.

6. عن النظام المصرفي الإسلامي انظر للجزء الثاني. الفصل 4.

7. عن أحداث خريف 1998 راجع على وجه الخصوص تحليلات شاهد عيان:

Raphaël Pouyé, *Mahathir Mohamad, l'Islam et l'invention d'un «universalisme alternatif»*, mémoire, Institut d'Études Politiques de Paris, novembre 1998.

8. برقية صحفية صادرة في 28 يناير 1999 (أشكر دافيد كامرو لأنه لفت نظري إليها).

9. هكذا طاردت الشرطة الدينية ملحقاً دبلوماسياً في السفارة التايلاندية لوجوده في إحدى غرف الفنادق مع زوجته، دون أن يتمكن من أن يثبت للشرطة عن طريق أجهزتها الإلكترونية الممغنطة صحة مستند زواجه. كما تعرض شقيق أنور إبراهيم لموقف مماثل. إلا أنه اتضح فيما بعد أن الشابة التي كانت في صحبته هي زوجته الثانية (تعدد الزوجات

خلال طبقاً للشريعة) أما الصحافة التي تؤتمر من الحكومة والتي كانت قد أسودت بالتهكم على فحولة أسرة إبراهيم، فقد أسقط في يدها واضطرت إلى الاعضاء أمام تعدد الزوجات للذي تقدمه التعاليم الإسلامية والتي يشاد بها في جميع الظروف ...
10. راجع منور أ. أنيس:

Mahathir: How the West Came to this Muslim's Rescue», *Los Angeles Times*, 13 sept. 1999.

قيم جيفرسون التي يشير إليها المؤلف هي المقولة المنشورة في واجهة ضريحه في واشنطن: «أقسمت أمام مذبح الرب أن أنصب العدا لى صورة من صور الاستبداد على الروح البشرية» - وقد وضعها على رأس مقاله. يسرد النص بالتفصيل التعذيب وعمليات الاذلال التي تعرض لها السيد/ أنيس أثناء اعتقاله. في ختام نظير القضية نشرت صحيفة تصدر باللغة الإنجليزية في كوالالمبور، حكومية النزعة، صورة كبيرة لوجهه وهو في حالة تقترب من المكسر وفوق رأسه غطاء الرأس المربع الشائع بين مسلمي تلك المنطقة تحت عنوان بالخط المريض: («تمت مضاجعته» «Sodomised») صحيفة The Sun سبتمبر 1998.

11. راجع الحوار مع أنور إبراهيم، وزير المالية في ذلك الوقت، أثناء انعقاد أحد اجتماعات البنك الدولي في واشنطن، أجرته معه جويس م. ديفيس:

Joyce M. Davis, *Between jihad and salaam. Profiles in Islam*, Macmillan, Londres, 1997, p. 297 sq.

المظاهرات التي قامت للتضامن معه عند تحيته نعت من ممثلين للنخب السياسية والاقتصادية ومنهم كريس باتن، حاكم هونج كونج السابق الذي عبر عن تقديره لـ«نائب رئيس الوزراء السابق ذي العين المتورمة».

12. عن الجدال الدائر داخل التيار الإسلامي حول الاتجاه نحو الديمقراطية، مقابل «القيم الأموية» والشرعية الإسلامية لمسلطة السيد/ مهاتير راجع:

S. Ahmad Hussein: «Muslim Politics and the Discourse on Democracy in Malaysia», in Loh Kok Wah et Khoo Boo Teik (sous la dir. de), *Democracy in Malaysia: Discourses and Practices*, Curzon Londres (2000).

5 - المشروعية الإسلامية للدكتاتورية

في باكستان إبان حكم الجنرال ضياء الحق

1. منجد دراسة تحليلية مقارنة «على الساخن» في:

Mohammed Ayoob, «Two Faces of Political Islam: Iran and Pakistan Compared», in *Asian Survey*, 6/1979, vol. XIX, n° 6, p. 535-6.

2. تجد تحليلًا مفصلاً لاستخدام التحول إلى الأسلمة على يد النظام العسكري في معالجة مسائل التوتر الاجتماعي، والعرقى والدينى في:

Mumtaz Ahmad: «The Crescent and the Sword: Islam, the Military and Political Legitimacy in Pakistan, 1977-85», in *The Middle East Journal*, vol. L, n° 3, été 1996, p. 372-386.

أما ماركوس داخل في مقاله:

Markus Daechsel, «Military Islamisation of Pakistan and the Spectre of Colonial Perceptions», (*Contemporary South Asia*, 1997, 6 (2), p. 141-160),

فهو يؤكد على استخدام الطبقة العسكرية للإسلام دون أن تكون مقتنعة أيديولوجيا بذلك.
3. فيما بين 1971 و 1988 كانت تحويلات الباكستانيين المهاجرين إلى الشرق الأوسط تشكل المصدر الأول للعملة الصعبة وشاركت بشكل ملحوظ جدا في ظهور شرائح اجتماعية مستقلة لم تعد تعتمد على الدولة من أجل ارتقائها الاجتماعي - على عكس ما كان سائدا في عصر الوطنية الموجهة. حول هذه النقطة راجع:

J. Addleton, *Undermining the Centre...*, op. cit., p. 200 sq.

وعن توثيق العلاقات مع الشرق الأوسط بعد هزيمة 1971، راجع المصدر ذاته ص. 48-45.

4. راجع التقويم السنوي 1990 للجامعة الإسلامية الدولية.

5. راجع:

S. J. Burki, *Pakistan under Bhutto*, New York, St Martin's Press, 1982.

6. حول الشهور الأخيرة لحكومة علي بو تو راجع بخاصة:

William L. Richter, «The Political Dynamics of Islamic Resurgence in Pakistan», in *Asian Survey*, n° XIX, vol. 6, juin 1979, p. 551-552, et John Adams, «Pakistan's Economic Performance in the 1980s: Implications for Political Balance», in Craig Baxter (sous la dir. De), *Zia's Pakistan*, Westview Press, Boulder, 1985, p. 51-52.

7. راجع:

S. V. R. Nasr, «Islamic Opposition to the Islamic State: the Jama'at-i Islami 1977-1988» in *International Journal of Middle East Studies*, vol. XXV, n° 2, mai 1993, p. 267.

8. الكتاب المذكور Baxter, *Zia's Pakistan* يعرض المصادرات التي يحظى بها النظام

لدى مختلف المراكز الاجتماعية. كما يلاحظ روبير لاپورت ..

Robert La Porte Jr. («Urban Groups and the Zia Regime», p. 7-22),

.. أن الجنرال حظي بمساندة كاملة من النخب الريفية والتجارية والصناعية، وبشعبية في أوساط الطبقات الوسطى من رجال الأعمال والتجار بسبب الرخاء المرتبط بالآثار المتعددة الناجمة عن الهجرة إلى الخليج، وكذلك في أوساط رجال الدين المنيين. غير أن تلك المساندة كانت أقل وضوحا لدى أعضاء المهن القانونية التي اهتزت بسبب أسلمة القوانين، ولدى الأطباء الذين كانوا يرفضون بتر أطراف المحكوم عليهم من اللصوص طبقا للحدود، وخاصة لدى الطبقات الشعبية في المدن التي تآثرت بمنع الإضرابات

وقمع النقابات، إلخ. إلا أن النظام قد استعاد في هذا المجال أيضاً من الظروف الاقتصادية المواتية الناجمة عن ارتفاع مؤقت في سوق العمل وفي المرتبات.
9. راجع:

Anita M. Weiss (sous la dir. de), *Islamic Reassertion in Pakistan, The Application of Islamic Laws in a Modern State*, Syracuse University Press, New York, 1986, notamment p. 11-17.

10. راجع:

Grace Clark, «Zakat and 'ashr as a Welfare System», in Weiss, *op. cit.*, p. 79-95, notamment p.93.

11. عن توسع الدين مدرسة في الثمانينيات راجع المعطيات شديدة التفصيل التي يقدمها كتاب:

Jamal Malik, *Colonialization of Islam/Dissolution of Traditional Institutions in Pakistan*, Vanguard Books, New Delhi, 1996,

وبوجه خاص الصفحات تحت عنوان «Mushroom-Growth» ص 179 والتالية التي تملح أيضاً تمويل تلك المدارس بواسطة أموال الزكاة. حول حركة اللوبيباندی، رجاء الرجوع في كتابنا هذا إلى التمهيد -.

12. راجع - ضمن مراجع أخرى:

Human Rights Commission of Pakistan, *HCPR Newsletter*, vol. VII, n° 2, avril 1996, p.32.

التقرير يذكر حالات عن تلاميذ مقيدين بالسلام داخل تلك المدارس، وحالات أخرى مذكورة في المرجع ذاته، المجلد الخامس، رقم 3، يوليو 1994 والمجلد السادس، رقم 4 أكتوبر 1995. الظاهرة تتكرر باستمرار وهي معروفة جيداً. لاحظنا لدى زيارتنا لتلك المدارس (الكتاتيب) الباكستانية في إبريل 1998، أن التلاميذ كانوا يدرسون جالسين على الأرض ملتصقين ببعضهم، وهم يأكلون ويشربون وينامون في القاعات ذاتها التي يدرسون فيها في ظروف قاسية من الالتصاق الكامل.

13. جمال مالك (في المرجع السابق ذكره ص 196) لاحظ أن عدد المدارس (الكتاتيب) التي يسيطر عليها اللوبيباندیون تزايد بنسبة 500% فيما بين 1979 و1984. وتمكن من حصر 1097 مؤسسة تابعة للديوبانديين وحدهم في هذا التاريخ. راجع الكثوف الواردة في صفحات 193-194

14. الأزمة الداخلية التي عصفت بالجماعة الإسلامية فيما يتعلق بالموقف الذي يتعين اتخاذه بالنسبة لضياء الحق معروضة بالتفصيل في المقال الذي ذكرناه من قبل لـ S.V.R Nasr والذي أعاد نشره في كتابه: *The Vanguard* ص 188-205.

15. توفي ضياء الحق في انفجار طائرة عسكرية وهو يرفقة السفير الأمريكي في إسلام آباد والجنرال «أخطر» المسئول عن الجهاد في أفغانستان. الدقة والتعقيد الشديدين اللذان ارتكبت بهما تلك العملية أديا إلى أن البعض شك في أن تكون الأجهزة السرية

الأجنبية ضالعة فيها: إما السوفييت، الذين تأثروا كثيراً من الجهاد، وإما الأمريكيون، على الرغم من موت صغيرهم في العملية، بسبب خروج ضياء الحق عن السيطرة ففسى آخر حياته. حول هذا الموضوع يمكن الاطلاع على مذكرات أحمد المقريبن من الدكتور وهو يقدم رؤية لأحد كبار القيادات العسكرية عن تلك السنوات:

Khalid M. Arif. *Working with Zia, Pakistan Power Politics, 1977-1988*, Oxford University Press, Karachi, 1995.

6 - دروس ومفارقات الثورة الإيرانية

1. أغلب ما نشر حول الثورة الإيرانية قلمه إيرانيون يعيشون في الولايات المتحدة التي لجأ إليها عدد منهم بعد أن شاركوا في حركة خيبت آمالهم. تم إذن تسجيل الظاهرة بمستندات وفيرة، على الرغم من أن التأويلات تتعارض بعنف شديد كما لو أن المشاحنات المتعارضة بين مختلف الحركات السياسية الإيرانية وخاصة بين الليبراليين والماركسيين واليساريين قد انتقلت إلى الساحة الجامعية. لن نتكهن من ذكر كافة هذه الأبحاث وإن كان يتعين التأكيد على نوعيتها الجيدة في مجموعها (وهو ما يعكس درجة التفوق الذي يتميز به المثقفون الإيرانيون عامة، والتي أخفاها عن الأنظار العازل الرصاصي الذي غطتها به الجمهورية الإسلامية) وإنما يمكن التمييز بين بعض المدارس التأويلية. فبالنسبة لمعيد أمير أرجومان:

Saïd Amir Ajomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran* (Londres, Oxford University Press, 1988),

وكان لكتابه هذا تأثير كبير، الثورة الإيرانية تعتبر تياراً مناهضاً للحدث أوصول إلى السلطة (على عكس الثورة الفرنسية على سبيل المثال) مجاميع تقليدية يمثلها رجال الدين والتجار. أما أبحاث: نيكى قضى:

Nikki Keddie (*Roots of Revolution: an Interpretive History of Modern Iran*, Londres, Yale University Press, 1981),

فهى تعطى أهمية محورية لدور علماء الدين ومقدرتهم على إعطاء معنى لحركة اجتماعية رجعية تواجه حركة تحديث تقوم بتفكيك البنيات القائمة. أما أبحاث أحمد أشرف وعلى بنوعزى:

Ahmad Ashraf et Ali Banuazizi («The State, Classes and Modes of Mobilization in the Iranian Revolution», *State, Culture and Society*, Printemps 1985, p. 3-40,

فهى تبعد الأنوار التي أنتها ثلاث مجموعات: علماء الدين والمثقفون والتجار، وتقدم واحداً من التحديدات الأولى لمراحل الثورة المختلفة (وقد عنها بدقة محسن ميلاني:

Mohsen Milani, *The Making of Iran's Islamic Revolution. From Monarchy to Islamic Republic*, Londres, Westview Press, 1988. Chap. 7 à 10).

نذكر أخيراً على وجه الخصوص من بين أعمال فرهاد خورموخفار التى تؤكد على الدور الذى قامت به الطبقات الشعبية فى الحركة الثورية:

Farhad Khosrokhavar *Le discours populaire de la révolution iranienne* (avec Paul Vieille) (Paris, Contemporanéité, 1990), *L'utopie sacrifiée. Sociologie de la révolution iranienne* (Paris, Presses de la FNSP, 1993) puis *L'islamisme et la mort. Le martyre révolutionnaire en Iran* (Paris, L'Harmattan, 1995).

2. عن الطبقات الوسطى العلمانية في إيران راجع كتاب:

Azadeh Kian-Thiébaud, *Secularization of Iran, A Doomed Failure? The New Middle Class and the Making of Modern Iran*, Travaux et mémoires de l'Institut d'études iraniennes, 3, Paris, 1998.

3. عن فدائى الشعب راجع المصدر السابق ص 180-188.

4. أهم المراجع عن مجاهدى خلق هو كتاب:

E. Abrahamian, *The Iranian Mujahidin* (première partie, op. cit.).

5. حول الطبقات الشعبية والمهاجرين القادمين من الأرياف راجع:

Farhad Kazemli, *Poverty and Revolution in Iran*, New York University Press, New York, 1980, et F. Khosrokhavar, *L'utopie...*, p. 98.

وهو يلاحظ أن نصف سكان طهران لم يكونوا عشية الثورة من سكانها الأصليين.

6. التعبير الذى استخدمه ف. خوسروخافار يظهر استمرارية البنية الفكرية الريفية وعدم تكيفها مع الوضع الجديد لدى المهاجرين إلى المدن.

7. يشهد عاصف بيات فى:

Assef Bayat, *Street Politics. People's Movements in Iran* (New York, Columbia University Press, 1997),

بتجربته الشخصية بوصفه مهاجراً شاباً قادمًا من الريف وأدخل إلى المجتمع الجديد عبر شبكة تعليمية إسلامية فى حى عشوائى فى أسافل طهران. ص XV-XIII.

8. كتب خومينى فى سبتمبر 1977 إلى علماء الدين يحثهم على أن يسيروا عن أرائهم ضد الشاه حتى لا يتركوا للمتقين يمارسون المعارضة وحدهم. فى فترة كان القمع قد خف فيها. راجع المقتطف الذى أخذه عن هذا المكتوب: ميلانى: Milani, *The Making...*, p. 187.

9. يحتفل فى الشرق الأوسط بذكرى الأريمين بعد الوفاة.

10. *التكاي* هى أماكن يحتفل فيها باستشهاد أئمة الشيعة وهى تستخدم أيضاً فى أى تجمع عام تمارس فيه الطقوس الدينية؛ ثم أعيد استخدامها لاستقبال التجمعات الثورية. أما *الهيئات* فهى الجمعيات الدينية فى الأحياء المختلفة وهى تشكل النسيج الاجتماعى وتمر من خلالها مختلف الشعارات التى كانت ترفع وكذلك دوائر التعبئة الثورية. *الحسينية* تتخصص من ناحية المبدأ فى احتفالات استشهاد الإمام الحسين فى كربلاء.

11. عن استخدام خومينى لهذه التعبيرات عبر الزمن راجع:

Ervand Abrahamian, *Khomeinism. Essays on the Islamic Republic*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 27-31.

وقد لاحظ أن الخوميني توسع بعد الثورة في استخدام تعبير: المستضعفين وأطلقه على الطبقات الوسطى التقليدية التي ساندت النظام الاجتماعي الجديد.

12. رفض الخوميني انتقاد شريعته (وهو ما لاحظته رحما في:

(A. Rahnama, *An Islamic Utopian...*, p. 275)

وهذا يتناقض بشدة مع معارضته الدائمة لحركة مجاهدين خلق.

13. على الرغم من أن عدداً من الكتاب يرون أن الشرائع الشعبية لم تلعب سوى دور ضعيف في الثورة فإن أولئك هنا على الدراسات التي قدمها فيساي وخوسروخافار (Vieille et Khosrokhavar) المبنية على أبحاثهما الميدانية وهما يبينان رأيهما هذا على واقعة أن الدراسات التي تقوم على مستندات، تقلل من قيمة المشاركة السياسية للمجموعات الاجتماعية التي لا تستطيع أن تقدم خطاباً تحريرياً.

14. حول هذه العمليات راجع معطيات A. Bayat الواردة في:

Street Politics..., chap. 2 et 3.

الجزء الثاني

اتسار وتناقضات

1 - الثورة الإيرانية ورياح التغيير

1. حديث صحفي نشرته الصحيفة اليومية اللبنانية *المغير* في 19 يناير 1979، ذكره:

David Menashri «Khomeini's Vision: Nationalism or World Order?», in D. Menashri (sous la dir. de), *The Iranian Revolution and the Muslim World*, Westview Press, Boulder, 1990, p. 51.

2. طالب المهاجمون إمام المسجد الحرام بأن يعلن أن زعيمهم هو المهدي المنتظر - وهو ما تعلن عقيدة شعبية إسلامية عن مجيئه لدى بداية كل قرن هجري. هذا الأخير - محمد القحطاني (36 عاماً) ينتمي هو وللزعيم العسكري للمجموعة، جيهمان العتيبي (27 عاماً) إلى قبائل لم تكن مرتبطة بالأسرة الحاكمة السعودية، وتدعى انتماءها إلى الحركة الدينية المتشددة: الإخوان وهم الذين صفاهم ابن سعود بعد أن سمحوا له وساعده على تأسيس المملكة السعودية في مارس 1929. خطب المتمردون في آلاف المصلين الذي قاموا باحتجازهم داخل المسجد قائلين أن النظام السعودي انحرف عن الإسلام، وأن الأسرة المالكة فاسدة أخلاقياً ويقعن الإطاحة بها. وبناء على طلب السلطة، سمح مجلس العلماء (بعد فترة انتظار دامت خمسة أيام) لقوات الأمن بالهجوم على المسجد حيث كان المهاجمون متحصنين، وهم مسلحون ومجهزون جيداً. هذه الأحداث كانت صدمة للعالم الإسلامي الذي لم يستطع تصديقها - لدرجة أن أول رد فعل جاء من طهران كان التنديد بالحادث على أنه مؤامرة أمريكية. وفي إسلام آباد هاجم المتظاهرون السفارة الأمريكية وخربوها لهذا السبب مما أضاف إلى خيبة الأمل التي عرفتها الولايات المتحدة في

المنطقة- فقد كانت سفارة الولايات المتحدة في طهران قد احتلها «الطلبة السائرون في خط الخوميني» لتوهم. حول هذه الأحداث راجع:

Ayman al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, Westview Press, Boulder et Londres, 1985, p.124 sq.

3. في 28 نوفمبر وبمناسبة الاحتفال بعيد عاشوراء ذكرى استشهاد الأمام الحسين تظاهر الآلاف من الشيعة لأول مرة في تاريخ المملكة السعودية، ضد التفرقة التي يتعرضون لها وواجهوا الشرطة كما هتفوا بشعارات مؤيدة للهوميني. في بداية فبراير 1980، وبمناسبة الاحتفال بالمنة الأولى لعودته إلى طهران انفجرت أحداث أخرى في مدينة القاطف، حيث تظاهر عديد من الشيعة رافعين صوره وأضرموا النيران في عديد من المنشآت.

4. راجع:

Mohga Machhour et Alain Roussillon, *La révolution iranienne dans la presse égyptienne*, Cedej, Le Caire, 1982,

لمختارات من المقالات المؤيدة - إلى أن وقعت الحرب العراقية الإيرانية في سبتمبر 1980.

5. في يوليو 1979، تحمل صدام حسين، الذي كان حتى ذلك اليوم نائب الرئيس اللواء حسن البكر، مسؤولية الحكم وحده. تلا هذا الحدث تنفيذ الإعدام في شخصيات اتهمت بالتآمر.

6. تتضمن الثقافة العربية الكلاسيكية تراثاً كاملاً من الجدل المناهض للفرس متسهما إياهم بالتأثير الزائد عن الحد الذي تمتعت به بلاد فارس المهزومة والمتقدمة جداً من الناحية الثقافية، بمقارنتها بخلفاء الغزاة العرب، ذلك التأثير الذي برز على وجه الخصوص في عهد الخلافة العباسية في بغداد (750-1253). يرى الخصوم العرب في هذه الظاهرة المعروفة باسم «الشعوبية» أنها تحويل للإسلام الأصل. أعادت الأيديولوجيا العراقية إحياء هذا الصراع القديم أثناء الحرب وجندت بعض المثقفين العرب المشهورين من سيمينانيين وشعراء وروائيين الذين ألفوا خرافات تاريخية يشع منها شعور بأن صدام حسين هو حامل سيف القيم العربية الإسلامية ضد خلفاء «المجوس». معركة القادسية التي شهدت انتصار العرب المسلمين على آخر ملوك الفرس ودقت ناقوس نهاية الاستقلال الساساني كانت موضوع فيلم روائي ضخم للمخرج المصري صلاح أبو سيف من إنتاج بغداد.

7. على الاتهام بأنهم جنس غريب على الإسلام الأصل الموجه لهم من القوميين العرب في بغداد بعد أن تحولوا لتوهم إلى البلاغة الإسلامية (وهي التي لا تغطي من حيث المبدأ أي أولوية للعرب على المسلمين الآخرين) رد المفكرون الإيرانيون على المستوى العقائدي. فالعلمانية، بالنسبة لهم، التي ينادي بها حزب البعث ليست مستوى ردة دينية تقليدية، على أساس أن العلماني ليس سوى مسلم رفض فكرة الشريعة في تنظيم المدينة طبقاً لتعاليم القرآن والمنة. ولذا فإن البعثيين الذين في السلطة في بغداد يستحقون الحكم المفروض على المرتد وهو الإعدام ويتعين على «المسلمين الحقيقيين» في

الجمهورية الإسلامية بتوقيعه عليهم، مشبهين في ذلك بأول الخلفاء الراشدين، قبل معركة القادسية بوقت طويل، الذي علقب للقبائل العربية عندما تحججت بموت الرسول لتتقضى عهد الولاء الذي قطعته على نفسها له وللدن الذي أتى به. بسبب الحرب تم التعتيم على المقيدة البعثية في العراق لأنها كانت تحرج نظام صدام حسين في المزايدة الدعائية التي أقامها على الإسلام. ويتأخذ الظاهرة أبعاداً أوسع أثناء حرب الخليج عام 1991، التي واجه فيها العراق دولا عربية تعين عليه أن يتصارع معها حول شرعيتها الإسلامية وعلى رأسها العربية السعودية.

8. محمد باقر الصدر (1935-1980) أحد مؤسسي الحزب العراقي الإسلامي الشيعي: «الدعوة» عام 1958 وهو يحظى حتى اليوم باحترام التيار الإسلامي، السني والشيعي معا، ويعتبر مؤسس الاقتصاد الإسلامي (راجع فيما بعد ص 250 بكتاب «لتقصادنا» الذي ظهر عام 1961؛ وقد كان في طليعة الحرب ضد اليسار الماركسي والبعثي الحاكمين في بغداد وأدى دوراً هاماً في تسييس الوسط الديني في النجف، التي عاش فيها الخميني فيما بين 1964 و1978. راجع:

Amazia Baram, « The Radical Shi'i Movement in Irak », in David Menashri, *op. Cit.*, p. 133 sq., et Hanna Batatu, « Shi'i Organizations in Irak », in J. Cole et N. Keddie (sous la dir. de), *Shi'ism and Social Protest*, Yale University Press, New Haven, 1986, p. 139 sq. Également Pierre Martin (pseud.), « Le clergé chi'ite en Irak hier et aujourd'hui », in *Maghreb-Machrek*, n° 115, janvier 1987.

9. من أجل الحصول على صورة شاملة يمكن الرجوع إلى:

J. Esposito (sous la dir. de), *The Iranian Revolution : Its Global Impact*, Florida International University Press, Miami, 1990.

في ديسمبر 1982 توجه خمسة من المقربين من الحاج عزت بيجوفيتش من أعضاء منظمة الشباب المسلم في البومنة والهرمك إلى مؤتمر أئمة الجمعة في طهران، وهو ما أخذ عليهم في عريضة الاتهام لدى نظر القضية في أغسطس 1983، والتي حكم فيها على اثني عشر «أصولياً مسلحاً» بأحكام ثقيلة بالسجن. انظر بعده، ص 241.

10. من أجل دراسة أكثر تفصيلاً راجع كتابنا:

Les banlieues de l'islam, *op. Cit.*, p. 313-352.

11. توجد معطيات عن التيار مجمعة في:

Kalim Siddiqui dans G. Kepel, *À l'ouest d'Allah*, Seuil, Paris, 1994, p. 193 sq.

12. مقال افتتاحي موقع من المؤسس سيدى الأمين نياي.

Wal Fadiri, n° 1, 13 janvier 1984, p. 2.

13. نفس المصدر رقم 2 ص 14. تم تجديد عضوية مصر في منظمة المؤتمر الإسلامي بعد توقيع اتفاقيات السلام المصرية الإسرائيلية في مارس 1979، ثم عادت في مؤتمر الدار البيضاء في 1984. راجع نفس المصدر ص 2. المقال الخاص بالوحدة الشيعية السنية من منظور متوافق تماماً مع تصدير الثورة: «السنة والشيعية هم أشقاء»

رضاعة وهم يشكلون المدرسة ذاتها على الخط الإسلامي». راجع عن «الحرب المفروضة» مقالات دكتور شمران:

[Mostafa Chamran, ministre de la Guerre de la République islamique], n° 4, p. 27 sq. «Manifeste de l'État islamique par l'imam Khomeini», n° 6, p. 30 sq., et n° 7, p. 17 sq., etc.

شارك مدير المجلة أيضاً في «مؤتمر أئمة طهران» في مايو 1984 حيث تم عرض «رعب جرائم صدام» في رقم 7 ص 15.

14. حول هذه الجوانب راجع كتاب:

Moriba Magassouba, *L'Islam au Sénégal : demain les mollahs ?*, Karthala, Paris, 1985.

وهو يرجع إلى عديد من المعتقدات ويعرب عنوانه عن الشكوك السائدة في تلك الحقبة. مجلة المسلم *Le Musulman* التي تأسست عام 1982 كانت متحمسة للغاية للثورة وإن كانت لا تعرف نفسها بأنها «مؤيدة لإيران» طبقاً لما يريده أحد مؤسسيها عمر يا (حوار معه، داكار، فبراير 1998).

15. أغلقت سفارة إيران في داكار في ربيع 1984، مما أثار احتجاجات مجلة *Wal*

Fadjri العدد رقم 3 ص 8-9.

16. حديث مع سيدى الأمين نياس، داكار، فبراير 1998.

17. راجع:

Fred von der Mehden : « Malaysian and Indonesian Islamic Movements and the Iranian Connection », in J. Esposito, *op. cit.*, p. 248.

عبر لنا أحد قادة «جمعية المفكرين الإسلاميين الإندونيسيين» (ICMI) التي تأسست في ديسمبر 1990، وكان قد زار طهران عام 1979، عن تحمسه لما يحدث في إيران، دون أن يرغب مع ذلك في أن يتكرر الأمر ذاته في إندونيسيا، مفضلاً أن يستلهم روحها دون أن يقلدها. حديث أجريته في جاكارتا، أغسطس 1997.

18. بالإضافة إلى الدعم الذي تتلقاه مختلف الجمعيات الإسلامية والدعوات إلى مؤتمرات تتعقد في طهران (مثل المؤتمر الذي سبق ذكره والمنعقد في مايو 1984) تنتشر الجمهورية الإسلامية بلغات مختلفة، صحفاً دعائية تشيد بإنجازات وأهداف النظام: بالعربية والأوردية: «الشهيد» و«صوت الأمة»؛ بالفرنسية: *Le message de l'Islam* وهي دورية غير منتظمة موجهة بوجه خاص إلى المسلمين المتحدثين بالفرنسية في أفريقيا السوداء وشمال أفريقيا. إلا أن الوسائل المتاحة هنا لا تقارن البتة بالمتاح للعرش البترولي ويسمح لها بجذب الولاءات داخل هذه الأوساط والحفاظ عليها.

19. بعض هذه القيادات ومنهم ياسر عرفات كان منضماً للإخوان المسلمين في شبابه ولكنهم عاشوا نضجهم السياسي مع القومية العربية.

20. في بداية السبعينيات كانت جماعة الإخوان المسلمين ممثلة في لبنان وبخاصة في الأوساط السنية في طرابلس ولكنها لم تشمل أكثر من بعض المثقفين والأعيان، مثلما كان حال الإخوان السوريين والأردنيين في ذلك الوقت. لقد عرفت على وجه

الخصوص بفضل أكثر مفكرها شهرة فتحي يكن؛ لم تؤد الجماعة دوراً اجتماعياً سوى عند منتصف الثمانينيات عندما نجحت في أن تتغلغل داخل أوساط شباب المدن الفقيرة في طرابلس وخاصة في حي باب بئنه حيث حاربت الجيش السوري وحلفائه المحليين. راجع:

Dalal Bizri, «L'Islamisme libanais et palestinien : rupture dans la continuité», *Peuples méditerranéens*, n° 64-65, juillet-décembre 1993, p. 265 sq., et Michel Seurat, «Le quartier de Bab Tebbané à Tripoli (Liban)», in *L'État de Barbarie*, Seuil, Paris, 1989, p. 110 sq.

21. المعسكر «الإسلامي-التقدمي» ضم العديد من المسيحيين اليماريين أو القوميين العرب وخصوصاً من أبناء الجالية اليونانية الأرثوذكسية. وحول الجاليات المسيحية في الشرق الأوسط، راجع كتاباً منحازاً للغاية ولكنه يتضمن عدداً من المعطيات الحديثة:

J.-P. Valognes, *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, Fayard, Paris 1994.

22. من أجل الحصول على أفضل تمثيل للوجود الفلسطيني وأكثره اكتمالاً راجع:

Yezid Sayigh, *Armed Struggle and the Search for the State. The Palestinian National Movement 1949-1993*, Clarendon Press, Oxford, 1997, notamment la troisième partie: «The State in Exile, 1973-1982», p. 319-544.

23. عن حذر الإخوان المسلمين الفلسطينيين راجع:

Ziad Abu-Amr, *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza. Muslim Brotherhood and Islamic Jihad*, Indiana University Press, 1994,

وعلى وجه الخصوص الباب 2. اعتقد بعض مسئولى منظمة التحرير الفلسطينية أن إسرائيل تشجع الإخوان لإضعاف الحركة القومية- كما شجع السادات الإسلاميين في الجامعات المصرية في بداية السبعينيات لمجابهة اليسار العربي والناصرين. اعتقد الإخوان، عن طريق الشيخ أحمد ياسين رئيس المجمع الإسلامي الذي يعتبر مركز أنشطتهم في قطاع غزة، أن: «منظمة التحرير علمانية؛ ولا يمكن إذن أن تكون لها صفة اعتبارية بالنسبة لهم إلا إذا أصبحت إسلامية» (حديث أجرى مع زياد أبو-عمر، في المصدر ذاته، ص 31). وبإقامة الإخوان لشبكة واسعة خيرية ودينية، عمقوا تغلغلهم الاجتماعي انتظارا لأيام موالية، وكانوا في الوقت ذاته يتحاشون الخوض في الحقل السياسي بالمعنى الكامل للكلمة وإلا اضطروا أن يخضعوا أو يعارضوا- زعامة منظمة التحرير، وهو ما كانوا يفضلون الاعتماد عنه. لمعرفة الأشكال التي اتخذتها «إعادة الأسلمة المتسلطة للمجتمع» في الثمانينيات، والتي تخللها عدد من الهجمات على «الكفار» راجع:

Jean-François Legrain, «Les islamistes palestiniens à l'épreuve du soulèvement», in *Maghreb-Machrek*, n° 121, juillet-septembre 1988, p. 8-10.

24. راجع المذكور أعلاه لمشهور وروميون ص 45-54 للحصول على مقتطفات من هذا العمل الذي نشر تحت اسم معتار: فتحي عبد العزيز وهو الأول الذي ظهر باللغة العربية عن انتصار الثورة الإسلامية في إيران ونفذ بعد أيام من صدوره وكانت قد

طُبعت منه عشرة آلاف نسخة مما تسبب للكاتب أن احتجزته الشرطة المصرية لبضعة أيام. راجع: رفعت سيد أحمد (تحرير): "الأعمال الكاملة للشهيد الدكتور فتحي الشقاقي"، القاهرة، يافا، 1997 ..

Rifat Sid Ahmed (sous la dir.de), *al'amal al kamila li-l shahid al douktour fathi al-shqaqi* [Œuvres complètes du docteur martyr Fathi Shqaqi], Le Caire, Yafa, 1997, vol. I, p. 53 et 459-534.

25. عن حركة الجهاد الإسلامي الفلسطينية بالإضافة إلى الكتاب السابق ذكره. — أبو عمرو باب 4، راجع:

Élie Rekhess, « The Iranian Impact on the Islamic Movement in the Gaza Strip », in David Menashri, *op. Cit.*, pp. 189-206, et Jean-François Legrain, *Les voix du soulèvement palestinien*, CEDEJ, Le Caire, 1991, p. 14-15.

أهم ما كتبه فتحي الشقاقي الذي اغتاله الموماد في مالطا في 26 أكتوبر 1995، جمعه الناشر الإسلامي المصري رفعت سيد أحمد في الأعمال الكاملة المذكورة أعلاه.

26. عن العناصر التنظيمية لهذا التيار نجد فائدة في الرجوع إلى: J.-F. Legrain, « Autonomie palestinienne : la politique des néo-notables », *REMM*, t. 81-82, 1996/3-4, p. 153-206.

27. حول سوسيولوجية الجالية الشيعية اللبنانية وتحولاتها في السبعينيات، راجع: A.R. Norton, *Amal and the Shi'a. Struggle for the Soul of Lebanon*, University of Texas Press, Austin, 1987, notamment p. 13-38.

28. الكتاب المرجع في هذا الصدد هو: Fouad Ajami, *The Vanished Imam. Musa al Sadr and the Shia of Lebanon*, Cornell University Press, New York, 1986.

29. حتى منتصف السبعينيات كانت الحركات اللبنانية المنتمية إلى أقصى اليسار، وعلى وجه الخصوص منظمة العمل الشيوعي في لبنان والمشهورة باسم «المنظمة» تجند كثيراً من الشباب الشيعي المتعلم المنتمى للجيل الأول من الذين وصلوا من الريف إلى المدن وهي شريحة اجتماعية ثقافية حاولت حركة موسى الصدر أن تجتذبها إليها أيضاً.

30. يشير عنوان كتاب فؤاد عجمي («الإمام الغائب»). إلى هذا المعتقد: الإمام المهدي-محمد المنتظر، اختفى حصيماً يقول التراث عام 874. راجع أعلاه الجزء الخاص بالخميني في الفصل الأول من هذا الكتاب.

31. عن حزب الله اللبناني وعلاقته بإيران راجع: 31. M. Kramer, « The Pan-Islamic Premise of Hizballah », in David Menashri, *op. cit.*, p. 105 sq.

عن التفاعل بين دور الحزب الإسلامي في لبنان ودوره في السياسة العالمية في ذلك الوقت بصفته إضافة لإيران ضد الغرب راجع:

Magnus Ranstorp, *Hizb'Allah in Lebanon. The Politics of the Western Hostage Crisis*, St Martin's Press, New York, 1997.

32. للمعونة المالية التي منحتها الجمهورية الإسلامية لحزب الله اللبناني فيما بين 1982 و1989 قدرها أ. ر. نورتون بنصف مليار دولار في:

« Lebanon : The Internal Conflict and the Iranian Connection », in J. Esposito (sous la dir. de), *op. cit.*, p. 126.

33. سقط 241 من المارينز الأمريكيين و56 من الفرقة الأجنبية الفرنسية قتلى. وفي صور سقط 29 قتيلاً منهم عشرة لبنانيين في هجوم آخر.

34. للحصول على تسلسل تاريخي وتفسيرات محددة لسياسة الاختطاف وأخذ الرهائن نك راجع Magnus Ranstorp في المرجع المذكور أعلاه ص86 والتالية.

35. هذه العمليات التي تمت انتقاماً من الكويت لمساندتها لمجهود الحرب العراقي ضد إيران تورط فيها نشطاء من حزب الدعوة العراقي ونشطاء لبنانيون من حركة أمل الإسلامية تربطهم علاقات أسرية مع قاداته.

36. الضغط على فرنسا ظهر أيضاً في صورة سلسلة من الهجمات على باريس والمدن الفرنسية الأخرى بين عامي 1985 و1986.

37. المفاوضات المرية مع الولايات المتحدة شجع عليها السيد/رفسانجاني وكان، قبل أن يصبح رئيساً للجمهورية، رئيساً للبرلمان، وعارضها آية الله منتظري المرشح وقتها ليكون مرشداً للثورة بعد الخوميني، يمانده أهم مؤيدي الخط «الرايكيالي» لتصدير الثورة، مهدي هاشمي، الذي نظم «تصريب» النبا. أدى هذا إلى الغضب إلى عزل آية الله منتظري وإلى مقتل مهدي هاشمي: فقد أعدم عام 1987. هنا بدأت تظهر الخلافات، داخل المؤسسة الإيرانية بين «الواقعيين» و«الرايكيين» حول العلاقات مع بقية العالم؛ إلا أن التعبير عنها ظل محدوداً حتى وفاة آية الله الخوميني في يونيو 1989.

38. في يناير 1982، قامت السلطات في طهران بتنظيم «تجمع دولي للأئمة والخطباء» بمناسبة المولد النبوي - بعد أن كان مفتي العربية المعبودة، الشيخ بن باز قد أصدر فتوى يندد بهذا الاحتفال على أنه بدعة (فيالنسبة للوهابيين يعتبر ذلك عبادة للفرد، حتى ولو كان الرسول ذاته، في حين أن الله وحده هو الذي يعبد العباد). فكانت مناسبة -في مواجهة التشدد المعنادي الوهابي- ليتجمع معا الشيعة والسنة لاحتفال بالنبى محمد: إلا أن الحدث لم يكن له صدى يذكر. ثم تم تنظيم مؤتمر أول في نهاية ديسمبر 1982 جمع 130 مشاركاً. وجاء تنظيمه أفضل. أما الثالثة التي انعقدت في مايو 1994 فقد جمعت نحو 500 شخص جاؤوا من 60 بلداً. راجع مذكرات:

Martin Kramer, « Intra-Regional and Muslim Affairs », in *Middle East Contemporary Survey* (ci-après MECS), vol. VI, p. 290, vol. VII, p. 240, vol. VIII, p. 168.

39. يقال إن ضريح البقيع دفنت فيه رفات فاطمة ابنة الرسول زوجة علي الذي يقول الشيعة إنهم من سلالته ورفات أربعة أئمة. وهو الضريح الذي دمره إخوان ابن سعود عندما امتثلوا على المدينة.

40. شكل احتجاج الإيرانيون فريقاً يصل إلى 18% من مجموع الحجاج -وذلك في الوقت الذي كانت السلطات السعودية تسعى فيه -بصرف النظر عن الأحداث السياسية- إلى تخفيض عدد الحجاج، لأن تزايد أعدادهم الناجم عن انخفاض أسعار النقل الجوي، طرح مشاكل كان يصعب تخطيها.

41. ارتبطت درجة الضغوط الإيرانية بتطور الحرب ضد العراق التي كانت تتحول لصالح طهران في عام 1984 وبمحاولات إيران إبعاد العربية السعودية عن صدام حسين.

42. عن أحداث الحج في مكة يرجع إلى مذكرات:

Martin Kramer, art. cit. in *MECS*, vol. VIII à XII. Sur le pèlerinage de 1987, voir, du même auteur, « Tragedy in Mecca », *Orbis*, *op. cit.*

2 - كبح جماح الثورة الإسلامية: «الجهاد» في أفغانستان

1. أستمير التعبير من كتاب ألفه جنرال باكستاني بالتعاون مع صحفي بريطاني وهو يعتبر أحد أكثر الكتب توثيقاً عن الفشل الموفيتي في أفغانستان:

M. Atkin et M. Youssef, *The Bear Trap*, trad. française *Afghanistan, l'ours piégé*, Alérian, Paris, 1996.

وينكشف بذلك واقع أن الأجهزة الاستخباراتية الأمريكية كانت قد أوصلت المال والعناد للمقاومة الأفغانية المناهضة للشيوعية مستتيرة بذلك لتدخل موسكو، وذلك منذ صيف 1979.

2. بالإضافة إلى الملايين الثلاثة من الذين لجأوا إلى باكستان يضاف المليونان الذين نزحوا إلى إيران، قادمين معظمهم من الأقلية الشيعية المتمركزة على وجه الخصوص في غرب أفغانستان.

3. هو اختصار لـ: إدارة الخدمات المشتركة للاستخبارات Directorate of Inter-Services Intelligence وهو جهاز مخابرات الجيش، أسسه في عام 1948 ضابط بريطاني ألحق خبيراً عسكرياً للدولة الباكستانية التي كانت قد تأسست في العام السابق.

4. نشير بتعبير «جهاديون» في الصفحات التالية إلى المؤيدين الأجانب للجهاد. عبر التمعينات أطلق النشطاء الراديكاليون المنبثقون عنه على أنفسهم تعبير «مقاتلون جهاديون».

5. الانقلاب الشيوعي الذي أطاح بنظام الأمير داوود (الذي كان هو ذاته قد استولى على الحكم عام 1973 بأن أجبر ابن عمه الملك ظاهر شاه على التنحي عن العرش) أطلق عليه القادة الجدد «ثورة سالور» نسبة إلى شهر «الثور» حسب التقويم الهجري/ الشمسي الذي حدث فيه الانقلاب. لمطالعة تاريخية للأحداث موثقة جيداً بالفرنسية راجع:

Assen Akram, *Histoire de la guerre d'Afghanistan*, Balland, Paris, 1996.

6. Barnett R. Rubin, *The Fragmentation of Afghanistan. State Formation & Collapse in the International System*, Yale University Press, Londres et New York, 1995, chap. 4, p. 81-105,

يعتبر الكتاب المرجع عن الممثلة الأفغانية المعاصرة، يقيم فيه المؤلف خطين متوازيين بين الأصول الاجتماعية والتوجه الثقافي للشيوخين والإسلاميين. ما تفرّد به أفغانستان في هذا الصدد يعود إلى ترامل ظهور الحركتين فيها، أما في بقية العالم الإسلامي فإن الحركة الإسلامية ابنة السبعينيات والثمانينيات، فقد وصلت إلى مقدمة المسرح السياسي بعد الشيوعيين الذين كانوا أكثر نشاطاً في العقدين السابقين. الحزب الديموقراطي للشعب الأفغاني (شيوعي) تأسس عام 1965، وأول حزب إسلامي: جماعاتي جاوناني موسولمان (جماعة شباب المسلمين) وقد أسسه طلبة أفغان كانوا يدرسون في الأزهر، وتأثروا بالشبكات السرية للإخوان المسلمين المصريين، في عام 1968 في جامعة كابول.

7. القطاع البرشامي بقيادة بابراك كارمل تمت تصفيته في يوليو 1978. نور محمد تراقي -الزعيم التاريخي لحركة خلق قتل خنقا بأمر نائبه حفيظ الله أمين الذي استولى على الحكم في 15 سبتمبر 1979.

8. عن دوافع التدخل السوفيتي والجدل حول هذا الموضوع بين قادة الاتحاد السوفيتي راجع الشهادات التي أُلقي بها للفاطون المؤثرون (وهو ما أتاحتها النظام السوفيتي) مذكورة في:

A.Akram, *op. cit.*, p. 145 sq. et 582-601.

9. مصر التي كانت قد وقعت معاهدة سلام مع إسرائيل، علّقت عضويتها لهذا السبب من منظمة المؤتمر الإسلامي وهي لم تعد إليها سوى في عام 1984 (راجع أعلاه، الباب 1، هامش 13).

10. انظر نص بيان القمة الثالثة لمنظمة المؤتمر الإسلامي والقرارات والتوصيات الصادرة عنها في: MECS, vol. V, 1980-81, p. 137-145.

11. يميز الفقه الإسلامي بين الجهاد الدفاعي والجهاد الهجومي. يعلن الأول عندما تتعرض أرض الأمة لهجوم من الكفار وعندما تتعرض استمرارية وجود الإسلام ذاته للتهديد. ولذلك يرى علماء الدين أنه ما إن تصدر فتوى أو يصدر رأي ديني ذو مرجعية نصية في هذا الاتجاه يتعين على المسلمين جميعاً أن ينضموا إلى الجهاد سواء بحمل السلاح أو بالمشاركة بأي طريقة أخرى في القضية، مثل: الهيئات المالية أو الإحسان أو الصلاة، إلخ. وفي المقابل، إذا ما أعلن الجهاد لمهاجمة «دار الكفر» للاستيلاء عليها وإخضاع أهلها لشرع الإسلام فهو ليس سوى فرض كفاية تقع مسئوليته على قائد الحرب وعلى رجاله فقط، دون أن يضطر مجموع المسلمين إلى الانضمام إليه. حول هذا الموضوع لا يوجد في حوزتنا سوى أعمال قديمة بعض الشيء:

Alfred Morabia, *Le gihad dans l'islam médiéval : le combat sacré des origines au douzième siècle* (Albin Michel, Paris, 1993).

في هذا الكتاب يحدد المؤلف المراجع الكلاسيكية. كما يمكن مراجعة مجموعة مقالات:

Rudolf Peters, *Islam and Colonialism : The Doctrine of Jihad in Modern History*, Mouton, La Haye, 1979.

كما توجد رؤية للجهاد لأحد أهم علماء الإسلام السوريين ومعها المجادلات المثارة حول هذه المسألة بقلم:

Ramadan al-Bouti *Le jihad en Islam. Comment le comprendre ? Comment le pratiquer ?*, Dar el-Fikr, Damas, 1996.

12. كانت الجزائر في الثمانينيات مرتبطة بعدديد من العلاقات مع الاتحاد السوفيتي، تابعت المجموعة الأولى من الإسلاميين الجهاد في أفغانستان إذ كانوا يجدون فيه مشروعية لمعركتهم ضد دولة اشتراكية، وهي الأيديولوجيا التي كانت تنادي بها في ذلك الوقت الدولة الجزائرية. راجع:

Ignace Leverrier, « Le Front Islamique du Salut entre la hâte et la patience » in Gilles Kepel (sous la dir. de), *Les politiques de Dieu*, Seuil, Paris, 1993, p. 34.

13. تكوين الحركة الإسلامية الأفغانية موصوف بدقة في كتاب مرجعي أخذنا عنه أغلب المعطيات المذكورة هنا وهو:

Olivier Roy, *Afghanistan. Islam et modernité politique*, Seuil, Paris, 1985, p. 95 sq.

14. هذا الميل «الانقلابي» الذي يتسم به التيار الإسلامي نراه في الوقت ذاته في مصر حيث جرت محاولة تمرد في إبريل 1974 في الكلية الفنية العسكرية في مصر الجديدة، وقد ربطت باستراتيجية الاستيلاء على السلطة التي وضعها حزب التحرير الإسلامي الذي أسسه عام 1948 في فلسطين تقى الدين النبهاني. وكان النبهاني يرى وجوب الاستيلاء على الدولة من خلال عمل عسكري، كرد فعل لما كان يراه فشل استراتيجيات التغافل الاجتماعي للإخوان المسلمين كما دافع عنها حسن البنا. عن هذا الحزب راجع سها تاجي - فاروقى:

Soha Taji-Faruqi, *A Fundamental Quest : Hizb-al Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*, Grey Seal Books, Londres, 1996.

15. تتكون أفغانستان من أعراق تتكلم لغات ولهجات متعددة، وبها أقلية شيعية تقدر بـ15% من مجموع السكان. أهم هذه الأعراق هم البشتون (أو البلتان) - نجدهم أيضا في باكستان في مقاطعة بشاور - ويقدر عددهم بنحو ثمانية ملايين نسمة (في عام 1979) ولغتهم هي الباشتو وهم الذين يحكمون تقليديا البلاد، والطاجيك (3.5 مليون نسمة) ويتحدثون بالفارسية بلهجة محلية: الداري؛ (إلا أنهم من السنة مثل الطاجيك في طاجيكستان وكانت في ذلك الوقت جمهورية سوفيتية)، الحزارة (شيعية) لغتهم هي الفارسية، 1.5 مليون نسمة) والأوزبك (سنيون) ويتكلمون اللغة الأوزبكية، وهي تنتمي إلى مجموعة اللغات التركية، 1.3 مليون نسمة). راجع:

B. Rubin, *op. Cit.* P. 26 sp.

16. الطبقات الوسطى قاطنة المدن، علمانية النزعة من وجهة النظر الفكرية كانت قليلة العدد في أفغانستان، إلا أنها كانت أحد أهم أهداف القمع الشيوعي. المثقفون وغير الشيوعيين وغير الإسلاميين الذين نجحوا في أن يظلوا على قيد الحياة وأحراراً، هاجروا إلى الخارج إذا ما كان ذلك متاحاً لهم، دون أن ينضموا إلى المقاومة - هكذا أصبح الدين هو التعبير السياسي الوحيد المتاح.

17. طباجيث (إذن لقته هي الفارسية) خريج اللبسيه الفرائكو-أفغانى فى كابل، وكنية الهندسية، وقد كان القائد معبود يتمتع بشعبية واسعة فى نورما بفضل التعاطف الذى كان يحظى به لدى الصحفيين والباحثين فيها.

18. يوضح هذه السياسة ويدافع عنها أحد الذين مارسوها: العميد أركان حرب محمد يوسف:

brigadier (C.R.) Mohammad Yousaf, auteur de *Silent Soldier: The Man behind the Afghan Jihad*, Jang Publishers, Lahore, 1991.

وهو أيضا صاحب كتاب فتح اللب (*The Bear Trap*). كان مسئولاً عن المكتب الأفغانى للمخابرات العسكرية الباكستانية ISI من 1983 إلى 1987 يخصص كتابه للدفاع عن أعمال رئيسه الجنرال «أخضر» مدير عام الـ ISI من 1979 حتى 1987 وكان بهذه الصفة انمهندس الذى خطط لـ «الجهاد» الأفغانى وقد توفى فى الهجوم الذى راح ضحيته أيضا الجنرال ضياء الحق فى أغسطس 1988. فى الوقت الذى كان يولف فيه ذلك الكتاب كانت كابل لا تزال بين أيدي الزعيم الشيوعى نجيب الله. وكان ينظر إلى المجاهدين بارتياح سواء من بعض الدوائر الأمريكية أو من السلطة السعودية، التى رأت حزب حكمتيار، وقد أثرى بتمويلات بلاد الخليج، ينفاز تماماً لصدام حسين فى حرب 1990-1991. فى باكستان ذاتها أعادت حكومة بناظير بوتو النظر فى المماندة المقصورة على الأحزاب الأفغانية الإسلامية التى كان يقدمها ملفها، ولذا يتعين قراءة الكتاب على أنه تبرير لمسياسة كانت تنتقد من كافة الاتجاهات. وبناء على ذلك فإن المؤلف يكشف العديد من الأسرار، تدعياً لدفعه عن العلاقات بين المخابرات المركزية الأمريكية والمخابرات العسكرية الباكستانية والمجاهدين، ويوضح أن 70% من الأسلحة الواردة من الأمريكين كان يعاد توزيعها على «الأحزاب الأصولية» الإسلامية (ص 19) وهو يبرر ذلك بالفعالية.

19. حديث أجرى مع نائب-أمير الجماعة الإسلامية فى المنصورة (لاهور) فى إبريل 1998. يقول هذا المسئول إن عرب شبه الجزيرة لا يعرفون شيئاً عن الأحزاب الأفغانية ولذا فهم يعتمدون على الجماعة الإسلامية فى تمويل الأحزاب التى تعرفها - وكانت تحابى «الحزب الإسلامى».

20. كان اسمه فى الأصل غلام رسول، وهو ما لم يزلق للوهابيين لأن أى عبادة للنسب تعتبر فى رأيهم كفراً، (راجع أعلاه الفصل 1 الجاشية 38) فأطلق على نفسه اسم عبد الرب سيلف. وفى عام 1984 حصل على جائزة الملك فيصل الدولية لخدماته الجليلة التى قدمها للإسلام - وهى جائزة تقدم سنوياً لشخصية تريد المملكة السعودية تكريمها وقيمتها 350.000 ريال سعودى.

21. بالتوازي مع الأحزاب السنية السمة فى بيشاور، يوجد تحالف بين ثلاثة أحزاب متمركزة فى كوتيا عاصمة البالوشستان الباكستانية. من الأحزاب السبعة نجد: الجبهة الوطنية الإسلامية لأفغانستان، جبهة التحرير الوطنى لأفغانستان (بزعامه مرشدى الجماعات الصوفية وحركة التحرر الإسلامى (بزعامه أحمد علماء الدين) وهى «الأحزاب التقليدية» الثلاثة ولا يحظون إلا بمماندة خارجية ضعيفة. الأحزاب الأربعة

«الإسلامية» هي على التوالي: «الحزب» بزعامة حكمتيار و«الحزب» الذي يترعسه ي. خالص (وهو منشق عن السابق على أسس قبلانية وعقائدية) والاتحاد الإسلامي من أجل الحرية ويتزعه سياف - وهم أهم ثلاثة يتلقون المساعدات السعودية - والجامعة بزعامة البروفيسور رباني الذي يعتبر أكثر اعتدالا من السابقين. راجع: ب. روبين المرجع الذي سبق ذكره ص 196-225. وعلى وجه الخصوص الكشف المنشورة في ص 208-209.

22. المرجع ذاته ص 215.

23. يشير التعبير قوم (راجع فرنسته إلى «goum» في شمال أفريقيا في الفترة الاستعمارية) «مجموعة تضامن» أولية تقليدية يتصل عن طريقها الأفغان بالمحيط الخارجي (دولة، أفراد آخرون، إلخ).

24. ومع ذلك اشتركت الحركة الديوبندية قبل 1947 مع حركات راديكالية مختلفة كانت تهدف إلى زعزعة الوصاية البريطانية - مثل حركة الخلافة التي حركت العديد من المسلمين في شبه القارة الهندية عندما ألغى أتاتورك الخلافة العثمانية عام 1924.

25. بدد التدخل الأمريكي لمساندة أفغانستان معظم المخاوف المرتبطة بتنمية البرنامج النووي الباكستاني حتى 1987 على الأقل. أصبحت باكستان في عام 1982 رابع المستفيدين من المعونة الخارجية الأمريكية - بعد إسرائيل ومصر وتركيا. حول هذه المسائل أنظر:

Leo E. Rose et Kamal Matinuddin (sous la dir. de), *Beyond Afghanistan. The Emerging U.S.-Pakistan Relations*, University of California, Berkeley, 1989.

وهو كتاب يطالب جميع المشاركين فيه بالحفاظ على العلاقة الخاصة التي تربط البلدين على الرغم من الانسحاب السوفيتي من أفغانستان ويستهل بتحيةة يقدمها دبلوماسي باكستاني للجنرال ضياء. تمتعت باكستان أيضاً في ذلك العقد بمصادر دخل كبيرة عن طريق تحويلات مرتبات العاملين المهاجرين إلى البلاد العربية في الخليج (راجع ما سبق في الجزء الأول، الفصل 2، الهامش 5).

26. راجع المعطيات بالأرقام المحددة ووصف الآليات المعونة في: ب. روبين. المرجع السابق ذكره. يقدم مجموع مساعدات الـ ملى أى ليه بـ 3 مليارات من الدولارات ويقول ميلتون بيرد الممسول السابق فى الـ CIA عن الملف الأفغانى:

«the Saudi dollar for dollar match with the US taxpayer was fundamental to the success [of the ten year engagement in Afghanistan].»

<http://www.pbs.org/wgbh/page/frontline/shows/binladen/interviews/bearden/html>.

27. المناطق الباكستانية المتاخمة لأفغانستان تعد «مناطق قبلية» وتحظى باستقلال ذاتي داخلي، يسمح لها على وجه الخصوص باستيراد بضائع معفية من الضرائب، وهو ما يساعد على قيام عمليات تهريب واسعة النطاق. الخشخاش يزرع فيها بدون عوائق تذكر وكافة أنواع السلاح تباع فيها بحرية بأسعار مغرية للغاية بسبب زيادة العرض، التي تعد أثراً للتهريب الذي ازدهر بسبب الحرب (ملاحظات شخصية، إبريل 1998).

28. في عام 1988 أعلنت الرابطة الإسلامية العالمية من خلال فرعها في بيشاور أنها افتتحت 150 مركزاً لتدريس القرآن و 85 مدرسة إسلامية للأفغان - بالإضافة إلى المعونة الإنسانية السعودية التي تقدرها بـ 445 مليون ريال سعودي. أما لجنة الدعم والمساندة للأمير سلمان فقد قامت من جهتها بصرف 239 مليون روبية باكستانية في صورة معونات إنسانية (راجع: (MECS, 1986, p. 133, et 1988, p. 197).

29. توجد سيرة (ذات طابع تجيلي) لعبد الله عزام على موقع الانترنت لفصائل عزام هو:

<http://www.azzam.com/html/body-sheikh-abdullah-Fazzam.html>.

على الرغم من أهمية هذه الشخصية فهي لم تحظ - حسبما نعرف - باهتمام الباحثين ولم نجد سيرة نقدية لها. ونحن ننقل هنا العناصر التي تبدو لنا قابلة للتصديق وكان في استطاعتنا مقارنتها مع مصادر أخرى وخاصة ممن تعاملوا معه. وأخص بالشكر السيد/ إبراهيم الغرابية في عمان لأنه أثار معي ميميرة عبد الله عزام.

30. بعض من عناصر الإخوان المسلمين فرع الأردن تعاونوا مع منظمة التحرير الفلسطينية ضد إسرائيل (انظر الجزء الثالث، الفصل 10). في عام 1970 أنشأ وقوع أحداث «أيلول الأسود» كان الجنرال ضياء الحق يعمل في الأردن وهو ما جعله يدرك خطورة استقبال سكان من اللاجئين على أرضه تمثلهم منظمة واحدة. وقد يفسر هذا إصرار المخابرات العسكرية الباكستانية (ISI) على وجود سبع أحزاب أفغانية مختلفة بشكل متحمل يقابل رؤساؤها الجنرال «أخطر» على حدة في بيشاور.

31. مصادرننا لم تسمح لنا بإدراك السبب وراء غضب السلطة الأردنية على عبد الله عزام، على الرغم من العلاقات الطيبة التي تربط السلطة بالإخوان المسلمين. ومع ذلك، يجدر التنويه بأن النظام الملكي الهاشمي ينظر بعين الشك لمن يحتفظ من الإخوان المسلمين بعلاقات ودية زائدة عن اللازم مع الأسرة المالكة السعودية (التي أخرجتها من مكة عام 1928) فهي تدافع عن تصور للإسلام أقل تشدداً من الوهابية.

32. عن الجامعة الإسلامية الدولية في إسلام آباد، انظر الفصل الخامس من الجزء الأول من هذا الكتاب.

33. مجال «المساعدات الإنسانية الإسلامية» الذي لم يدرس سوى قليلاً حتى الآن، بسبب الصعوبة الكبرى في الوصول إلى المصادر الأصلية للمعلومات، ظهر أول ما ظهر في بداية الثمانينيات، في نفس الفترة تقريباً الذي بدأ فيها الجهاد في أفغانستان وكان من أهم أسباب ظهوره، ويرتبط عن قرب على المستوى المالي، بظهور القطاع المصرفي الإسلامي (انظر الفصل التالي) الذي يخصص له الأرباح من دخوله غير الحلال (أي الناتجة عن الفوائد) بتعليمات من علماء الدين أعضاء مجالس الشريعة (charia boards) الخاصة بهذه المصارف. وهو يمثل على المستوى الدولي تجلياً everétisme عن النشاط الإسلاميين الأثرياء - وخصوصاً في شبه الجزيرة العربية - في سياق لا يمكن فيه لهؤلاء أن يتركوا لمنظمات إنسانية غربية الحق وحدها في عمل الخير - وعلى وجه الخصوص في أفريقيا، حيث يتم إدراك النشاط الخيري على أنه وسيلة لنشر الدين. تشكك الصحافة الغربية في أن عديد من تلك المنظمات الخيرية تستخدم كغطاء لحركات

متطرفة، توفر لأعضائها وقادتها عملاً ووسائل النشاط ومساعدة جديرة بالاحترام. عن مولد هذه الظاهرة وتطورها في السودان انظر:

J. Bellion-Jourdan, « L'humanitaire et l'islamisme soudanais : les organisations *Da'wa Islamiyya* et *Islamic African Relief Agency* », *Politique africaine*, n° 66, (1997).p. 61 sq.

34. النشرة للمصمء إحق بالقافلة تنتهي بنصائح عملية «لجهادين» الأجانب الذين يصلون إلى بيشارور: كيفية الحصول على جواز سفر وتأشيرة وما هو رقم الهاتف الذي يطلبه، انتظار الميارة التي ستأتي لنقله من المطار إلى مكتب الخدمات، إلخ:

Abdallah Azzam, *Ilhaq bi-l qafilā*, Dar Ibn Hazm, Beyrouth, 1992 (réédition).

موقع Azzam Brigades (الذي يقوم بتوزيع النشرة بالمراسلة) يصفها بأنها «مصدر إلهام لعديد من المسلمين عبر العالم للذهاب للنضال في أفغانستان واليومنة».

35. <http://www.azzam.com>.

هذا الموقع على الانترنت الذي يُدار من لندن أنشئ بعد وفاة عبد الله عزام ووفر أماماً المعطيات عن عمليات جهاد عقد التسعينيات في اليومنة والتشيشان على وجه الخصوص وسنرجع إليه بتوسع مطول أكبر في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

36. Abdallah Azzam, *Al dīn 'an aradi al muslimin ahamm furud al a'yan*, publications de *Jamiat al da'wa wa-l jihad*, Peshawar, 1405-6 hégirien (1984-85), 2^e édition.

نقول مقدمة لترجمة إنجليزية «نقام بها أخوة حاربوا في اليومنة عام 1995» ويمكن الحصول عليها بالمراسلة عن طريق الموقع المذكور في الهامش السابق: «يقوم هذا الكتاب على أساس فتوى ابن تيمية الشهيرة (المتوفى 1328م): أول الفروض بمسد الإيمان هو صد العدو المعتدى الذي يهجم على الدين وعلى هذا العالم». ستستخدم هذه الفتوى بعد وفاة عزام مع الإصراف في تأويلها، من أجل تبرير «الجهاد ضد الأمريكيين الذين يحتلون أرض الأماكن المقدسة» الذي نادى به أسامة بن لادن. انظر ص 505. نص هذا «الإعلان إلى الجهاد» يرجع في ذلك إلى عزام.

37. Abdallah Azzam, *Jihad shari' muslim* (« le jihad d'un peuple musulman »), Dar Ibn Hazm, Beyrouth, 1992, p. 24.

38. بقلم المؤلف ذاته، ضمن مراجع أخرى: إحق المرجع المذكور ص 44.

39. للكتاب ذاته: *بشائر النصر* الطبعة ذاتها ص 28. نص للخطبة التي ألقاها في بيشارور في صلاة عيد الأضحى 1988.

40. عدم المشاركة في الجهاد بما أنه أصبح «فرض عين» يعتبر معصية مثل عدم أداء الصلاة وصيام رمضان طبقاً لإجماع الفقهاء (باستثناء بعض الحنابلة الذين يقدمون عليه الصلاة) حسبما يقول ع. عزام في جهاد شعبي ... المرجع السابق ذكره ص 25 ضمن مراجع أخرى.

41. المصدر ذاته.

42. ع. عزام، *بشائر ... المصدر ذاته* ص 26.

43. ع. عزلم، جهاد شعيب ... المصدر ذاته ص 59.

44. بالنسبة للتقدير الأول:

Assem Akram, *op. cit.*, p. 268, n° 1.

وبالنسبة للآخر:

Xavier Raufer (VSD, 3 sept. 1998, p. 20),

طبقاً لمصادر استخباراتية بريطانية. يقول ميلتون بيردن مسئول الـ CIA السابق في أفغانستان أن عدد العرب الموجودين على الأراضي الأفغانية في وقت واحد لم يزد عن 2000 عربي واشتركهم في القتال كان نادراً جداً.

45. عن سفريات الشيخ عمر عبد الرحمن إلى بيشاور انظر النصوص التي جمعتها:

Mary Anne Weaver, *A Portrait of Egypt*, Farrar, Strauss & Giroux, New York, 1999, p. 169 sq.

46. أسامة بن لادن الملياردير الموعود والشباب الإسلامي الذي أصبح من مشاهير المقد التالي، يقول المعجبون به إنه شخص استثنائي، إذ إنه شارك على رأس قواته في عمليات دموية ضد الموفيت، وقد أثبت شجاعة بدنية وفرت له احتراماً لم يكن لثروته أن توفرها له وحدها. راجع الفصل الثامن من الجزء الثالث في كتابنا هذا.

47. راجع عاصم أكرم، العمل المذكور من قبل ص 274-277. لا يخفى الكاتب عدم تعاطفه مع العرب.

48. سبق أن قابلنا في عام 1986 في فرنسا بعض شباب العرب المولودين أو المقيمين في فرنسا الذين أعيدت أسلمتهم، وبعض الشباب الفرنسي الذي اعتنق الإسلام من الذين شاركوا في الجهاد (مثلما كان الجيل السابق من اليماريين العرب ورفقاءهم على التدريب من الأوروبيين يذهبون إلى معسكرات الفلسطينيين في لبنان): في أحد الاجتماعات التي انعقدت في ضواحي باريس روى أحدهم للحضور كيف كانت أجساد نشهداء من المسلمين تعبق عطراً في ساحة القتال على حين كانت جنث السروس تقف كالجيف ما إن يمسقوا قتلى.

49. أثناء نظر قضية المجموعة الإسلامية الفرنسية التي تورط بعض أعضائها في عملية في مراكش عام 1994، روى عديد من المتهمين رحلتهم إلى باكستان حيث أرادوا القيام بالجهاد. كان الأمر يتعلق فقط بفترة تدريبية عقائدية والتعامل مع السلاح دون مشاركة في القتال. ولدى عودتهم، كان للبعض منهم يتدرب على الرماية والزحف في الريف الفرنسي. راجع:

C. Erhel et R. de La Baume, *Le procès d'un réseau islamiste*, Albin Michel, Paris, 1997.

3 - « بيزنس إسلامي » وهيمنة سعودية

1. عن حساب الزكاة في العصر الحديث راجع:

G. Causse et D. Saci, « La comptabilité en pays d'islam », in Pierre Traimond, *Finance et développement en pays d'islam*, Edicef, Vannes, 1995, p. 62-68.

2. كل مصرف إسلامي عامل على الساحة العالمية يتعين أن تكون في حوزته عمليات تدار عن طريق نسبة الفوائد؛ وهي بالتالي تدر دخلاً يأتيها من «الربا» وعليها أن تخرجها من ميزانيتها - وهو ما يراقبه العلماء الذين يشكلون مجلس المراقبين. إنشاء المنظمات غير الحكومية الإسلامية تأتي ضمن أمور أخرى مع ضرورة إيجاد ما توظف فيه هذه المبالغ التي قد تكون أحياناً ضخمة للغاية.

3. حاول المصرف الإسلامي للتنمية، برأس مال ثابت 2 مليار دولار، شاركت فيه في المقام الأول العربية السعودية والكويت وليبيا، أن يساهم في إيجاد مجال اقتصادي ومالي إسلامي، على حين أن الواقع هو أن أقل من 10% من تبادلات التجارة للبلاد الإسلامية تتم فيما بينها - أما الباقي فهو يتم أساساً مع البلاد الغربية. مول المصرف الإسلامي للتنمية مشاريع البنية التحتية، إلا أنه اضطر أن يمول أيضاً استيراد البلاد الفقيرة لبضائع غربية، مخالفًا بذلك هدفه الأصلي. وكان للمصرف هدف آخر: تأهيل كوادر القطاع العام في البلاد الإسلامية لتتوافق مع الفكر المالي الإسلامي والهيمنة السعودية داخل المعهد الإسلامي للأبحاث المالية، ومقره جدة، لكي تصبح هذه الكوادر محركاً للنظام لدى عودتها إلى بلادها. من هذا المركز السعودي للمصرف الإسلامي للتنمية تحمس عديد من الذين سيصبحون اعتباراً من 1975، ثم طوال الثمانينيات والتسعينيات، مسئولين عن البنوك الإسلامية التجارية في الكثير من البلاد.

4. راجع:

Samir Abid Shaikh, « Islamic Banks and Financial Institutions : A Survey », *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. XVII, n° 1, 1997, p. 118-119.

صاحب الكتاب هو أمين عام الجمعية الدولية للبنوك الإسلامية ومقرها في جدة ويرأسها الأمير محمد الفيصل، وقد أحصى المؤلف 187 مصرفاً ومؤسسة في المجموع، ولكنه لا يضع في حساباته سوى 144 منها تمكن من الحصول على معلومات محددة عنها.

5. لعرض المصادر المعقّنة الإسلامية التي يقدمها مؤلف يعتبر أن تحديد معدل للفائدة محرم تماماً ويعتبر عملاً ربوياً راجع:

Hamid Algabid, *Les banques islamiques*, Economica, Paris, 1990, p. 32 à 48.

وهو رئيس وزراء النيجر السابق والمسئول السابق عن البنك الإسلامي للتنمية. وقد كان السيد/ الجابدي عندما نشر كتابه هذا (وهو مأخوذ من رسائله للدكتوراه التي ناقشها في جامعة باريس I عام 1988) أمين عام منظمة المؤتمر الإسلامي.

6. يتضمن الربا تسعة وتسعين حالة أقلها استحقاقاً للوم توازي زنا الرجل مع أمه طبقاً لما جاء في حديث أخرجه مسلم، أحد جامعي الأحاديث النبوية ويعتبره العلماء من الأجدر بالثقة.

7. عن الجدال الدائر حول مشروعية القرض بالفائدة طبقاً لعلماء الدين المصريين المحدثين والمعارضين راجع:

Michel Galloux, *Finance islamique et pouvoir politique; le cas de l'Égypte*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997, notamment p. 40-45.

شيخ الأزهر الحالى أصدر فتوى، عندما كان مفتى الجمهورية فى عام 1989، يعلن شرعية النظام البنكى، التقليدى والقروض بالفوائد - وذلك بعد عقد من الزمان استولت فيه شركات التمويل الإسلامية على الأموال بعد أن أبعثت عددا كبيرا من المدخزين عن البنوك المصرية (أنظر الهامش 11).

8. عن الجدل حول شرعية التأمين مستجد شرحاً تجميعياً ووضوحاً فى:

Ernst Klingmüller, « Islam et assurances », in Gilbert Beaugé (sous la dir. de). *Les capitaux de l'islam*, Presses du CNRS, 1990, p. 153 sq.

9. هذه «الخدعة» التى تسمح بتقديم نسبة فوائد مع الإدعاء بعدم ممارسة ذلك تظهر بشكل لافت للنظر فى حالة الاقتصاد الإيرانى الذى أصبح «إسلامياً» بالكامل بقرار صادر فى الجمهورية الإسلامية. الحقيقة أن الإيداعات تدر دخلاً على أساس «نسبة ربح مضمونة» وهى فى واقع الأمر نسبة فائدة، تحسب على أساس نمية الفوائد التى يقرضها العاملون فى «السوق السوداء» من التجار.

10. يتم التمييز بين خمس نماذج من طرق الاستثمار والتمويل. المضاربة، أو التمويل بالحصص، يقدم فيها البنك رأس المال لمشروع ما وتقدم الشركة العمل. توزع المكاسب أو الخسائر حسب أسلوب محدد سلفاً. المشاركة أو الدخول فى شركة، وهو يشرك البنك فى رأسمال مؤسسة لديها مشروع، وتوزع الحصص الربحية طبقاً لنسبة الدخول فى رأس المال. أما تمويل العمليات التجارية فهو يتم عن طريق ثلاثة أساليب ممكنة. المراجعة، أو الشراء بأجل، يقوم البنك فيها بشراء بضائع من مؤرد من أجل عميل يعيد بيعها له بهامش ربح محدد سلفاً. والتسديد يكون ممتداً زمنياً؛ للتأجير وهو «الليزنج» المعروف؛ والبيع المؤجل أو الائتمان-الإيجارى. كافة هذه العمليات تفترض تعاوناً وثيقاً بين المؤسسة والبنك الذى يتحمل من أجل ذلك مصاريف عالية لدراسة المشاريع.

11. وفرت تنمية التمويل الإسلامى وظيفة جديدة تدر دخلاً عالياً للغاية لعلماء الدين الأكثر شهرة، من حيث أن وجودهم فى الـ «charia board» (مجلس الشريعة) يوفر للبنك أو شركة التمويل ضماناً بالجدية والمشروعية. الشيخ المصرى يوسف القرضاوى المقيم فى قطر تتنازع به البنوك الإسلامية - التى تتنافس فيما بينها. وفى هذا السياق يودى علماء الدين دوراً هاماً بإعلانهم أن النظام التقليدى «غير شرعى»، فهم يوجهون إيداعات المؤمنين الأكثر تديناً نحو النظام المصرفى الإسلامى. أثارت المكاسب الذى حققها عديد منهم بصفة شخصية من تلك الوظائف - خاصة عندما كانوا يغطون بمنزلتهم الدينية على شركات الاستثمار المشكوك فيها - عديداً من الجدالات الواسعة وعلى وجه الخصوص فى الصحف المصرية فى النصف الثانى من الثمانينيات. حول هذا الجانب من الموضوع أنظر:

Alain Roussillon, *Sociétés islamiques de placements de fonds et « ouverture économique »*, Cedej, Le Caire, 1988.

12. فى عام 1969 نشر المصدر نصاً مختصراً عن ذلك وأكثر تقنية من كتابه السابق *اقتصادنا*. بعنوان *المصرف غير الربوى فى الإسلام*، رداً على طلب من وزارة الأوقاف

الكويتية تستعمر فيه عن شروط عمل بنك إسلامي في محيط عام رأسمالي «تقليدي».
راجع:

Chibli Mallat, « Muhammad Baqer as-Sadr », in Ali Rahnama (sous la dir. de), *Pioneers of Islamic Revival*, Zed Books, Londres, 1994, p. 263-267.

13. حول تقنيات وطريق عمل النظام البنكي الإسلامي والنماذج الأخرى للمنتجات المالية التي يوفرها أنظر:

Fuad al-Omar et Mohammed Abdel-Haq, *Islamic Banking. Theory, Practice and Challenges*, Zed Books, Londres, 1996, p. 1-19.

وباللغة الفرنسية، انظر العرض الملترزم ولكنه واضح لحامد الجابد الذي سبق ذكره ومقدمة:

G. Beaugé, « Les enjeux de l'islam dans le champ économique », in G. Beaugé (sous la dir. de), *Les capitaux...*, op. cit., p. 20-28.

14. راجع M. Galloux، المرجع سابق الذكر ص 23-25.

15. المصدر ذاته ص 28-35.

16. عن العلاقة المتبادلة بين انفجار أسعار النفط ومولد التمويل الإسلامي راجع:

Abdelkader Sid Ahmed, « Pétrole et économie islamique », in G. Beaugé (sous la dir. de), op. cit., p. 73 sq.

17. بعد يومين من اغتيال السادات في السادس من أكتوبر 1981 على يد مجموعة الجهاد قام فرع الجماعة في الصعيد بحركة عصيان في أسيوط لم يتم إخمادها سوى بتدخل المظليين. أنظر الفصل 3.

18. عرضنا للشغب الذي قامت به قوات الأمن العام المصرية في مقالنا:

« Égypte : le rais, les mutins et le baril », *Les Cahiers de l'Orient*, 1986, n° 2, p. 69 sq.

19. تجد بعض المعطيات عن بنك فيصل في المودان في كتاب ألفه صحفي مقرب من الأمير فيصل: موسى يعقوب: محمد فيصل آل سعود: ملامح من التجربة الاقتصادية الإسلامية، دار النشر والتوزيع السعودي، جدة، 1998، وبوجه خاص ص 54-55 و 60.

Moussa Ya'qoub, *Muhammad Faysal Âl Sa'oud : matalim min tajriba al iqtissadiyya al Islamiyya* (« aspects de l'expérience de l'économie islamique »), Saudi Publishing and Distributing House, Djedda, 1998, notamment p. 54-55 et 60.

20. المقصود هنا هو عبد الرحيم حمدي الذي سيصبح بعد ذلك وزيراً للمالية ثم مديراً لبورصة الخرطوم تحت النظام الإسلامي.

21. اقرأ:

Clement Henry Moore. « Islamic Banks and Competitive Politics in the Arab World and Turkey », *The Middle East Journal*, vol 44/2, printemps 1990, p. 243-249.

4 - الانتفاضة وأسئلة القضية الفلسطينية

1. «إعلان المبادئ حول الترتيبات المرحلية للحكم الذاتي» (الذى يطلق عليه «اتفاقيات أوسلو») وقعه في واشنطن في 13 سبتمبر 1993 اسحق رابين، رئيس الوزراء الإسرائيلي، وياسر عرفات رئيس منظمة التحرير الفلسطينية في حضور بيل كلينتون.
2. صلاح خلف، مذكور في MECS، 1988 ص 237.
3. أفضل مرد موثق عن بداية الانتفاضة هو النص:

Z. Schiff et E. Ya'ari, *Intifada*, Stock, Paris, 1991 (éd. Originale 1989).

4. في عام 1991 بلغت نسبة المواليد في الضفة الغربية وغزة على التوالي: 46.5% و 56.1%؛ والخصوبة 8.1 و 9.8 طفل لكل امرأة. راجع:

P. Fargues, « Démographie de guerre, démographie de paix », in G. Salarné (sous la dir. de), *Proche-Orient, Les exigences de la paix*, Complexe, Bruxelles, 1994, p. 26.

5. راجع: Y. Sayigh, *op. cit.*, p. 608 et 628.

6. في عام 1987 كان نصف الأراضي المحتلة من إسرائيل في عام 1967 قد أصبح تحت سيطرة الدولة العبرية وأكثر من 60.000 مستعمر إسرائيلي يقيمون في الضفة الغربية وغزة. عن اقتصاد غزة المحتلة إقرأ:

Sara Roy, *The Gaza Strip. The Political Economy of De-development*, Institute for Palestine Studies, Washington, D.C., 1995.

7. أنظر

Adil Yahya, « The Role of the Refugee Camps », in Jamal R. Nassar & Roger Heacock (sous la dir. de), *Intifada, Palestine at the Crossroads*, Praeger, New York, 1990 p. 95 :

«مرحلة الانتفاضة الأولى بكاملها، من ديسمبر 1987 حتى فبراير 1988 كانت أولا مرحلة معسكرات اللاجئين. فلم تصل الانتفاضة إلى القرى والمدن قبل منتصف فبراير 1988». من وجهة النظر الاجتماعية تشمل الضفة الغربية وغزة المعسكرات حيث يعيش في ظروف قاسية فلسطينيون من أصول متواضعة، لاجئون قدموا من الأراضي التي أقيمت عليها دولة إسرائيل عام 1948، والقرى والمدن حيث يعيش الفلسطينيون من المكان الأصليين في غزة والضفة الغربية ممثلة فيها كافة الطبقات الاجتماعية بما فيها أهل نصفوة.

8. عن وجه مشاركة مختلف الشرائح الاجتماعية في المنة الأولى من الانتفاضة راجع التحليلات المتناقضة لـ:

H.J. Bargouti, « The Villages in the Intifada », de J.R. Hiltermann, « The Role of the Working Class in the Uprising », et de S. Tamari, « Urban Merchants and the Palestinian Uprising », in Nassar & Heacock, *op. cit.*, p. 107-125, 143-175.

كما توجد صورة لمشاركة الشباب في الانتفاضة من منظور زمني في:

Laetitia Bucaille, Gaza. La violence de la paix, Presses de Sciences Po, Paris, 1998, p. 29-51.

9. تاريخ بداية الانتفاضة كان موضوع جدل بين الجهاد الإسلامي (الذي حددها بالسلم من أكتوبر، وهو موعد عملية عسكرية قام بها مناضلوها) ومنظمة التحرير الفلسطينية وحماس اللتين تزورهما بـ 9 ديسمبر، وهو جدل ازدادت أهميته بعد أن أصبح هذا التاريخ مناسية الاحتفالات. تقدر نهاية الانتفاضة عادة بصيف 1994 - عندما عاد عرفات إلى غزة (أنظر الجزء الثالث، الفصل التاسع). بدأت الانتفاضة تتمتع باعتباراً من 1989، إلا أن الموقف في الأراضي ظل عصيانياً. قللت حرب الخليج وهزيمة العراق الحربية من حدة الحركة. فقد تأثرت المعنويات، كما تأثر تمويل المنظمة أيضاً، بعد أن قطعت الحكومات الملكية معوناتها عن منظمة التحرير الفلسطينية عقاباً لها على مساندتها لصدام حسين. إلا أن بعض عمليات التدمير والاغتيال ظلت تحدث.

10. «كان يؤخذ انتقاد المنظمة الفلسطينية على أنه تعاون مع العدو، وهو مصدر الصعوبة التي لاقاها الإسلاميون الفلسطينيون طوال الثمانينيات في عملهم من أجل الحصول على الشرعية الميامية والفكرية والاجتماعية» هذا ما لاحظته جان-فرانسوا لوجران في:

Jean-François Legrain « La Palestine : de la terre perdue à la reconquête du territoire », in *Cultures et Conflits*, n° 21-22, printemps 1996, p. 202.

11. راجع:

J.-F. Legrain, *Les voix du soulèvement palestinien, 1987-1988*, Cedej, Le Caire, 1991, p. 15. Texte original du communiqué p. II/12 trad. P. I/7.

12. راجع:

J.-F. Legrain, « L'Intifada dans sa troisième année », *Esprit*, juillet-août 1990, p. 16-17.

13. المادتان 15 و13 مذكورتان عن ترجمة ح. - ف. لوجران في:

J.-F. Legrain *Les voix...*, op. cit., p. 155-156.

الميثاق هو عبارة عن خليط من الموضوعات المعتادة التي يتناولها التيار الإسلامي ومضمونه بلاغ أكثر منه حركي. مادته الـ 24 تستعيد جميع الصور المعروفة لمناهضة الصامية في القرن العشرين والتي نجدها بانتظام في أدبيات الإخوان المسلمين (أنظر فيما يخص ذلك كتابنا:

(*Prophète...*, op. cit., p. 118-124).

أما ي. صايغ فهو يعزو في كتابه سابق الذكر ص 631 و632 ضعف مستواه وركاكة أسلوبه ولكن عهد بتحريره إلى الشباب من نشطاء في غزة. راجع دراسة منققة لهذا المستند في:

J.-F. Legrain, « La Palestine... », art. cit., p. 204-210.

14. «خلال السنوات الثلاث الأولى للانتفاضة انخفض الناتج الوطني العام للفرد بنسبة 41% في قطاع غزة - من 1700 دولاراً أمريكياً إلى 1000 فقط وهو ما يعتبر تحت خط الفقر بالنسبة لأسرة من زوجين وأسرة من أربعة أفراد في إسرائيل عام 1989» (سارا روى، المصدر المذكور سابقاً ص 295).

15. راجع:

MECS, vol. XIV, 1990, p. 252.

16. راجع:

J.-F. Legrain, « A Defining Moment : Palestinian Islamic Fundamentalism », in James Piscatori (sous la dir. de), *Islamic Fundamentalism and the Gulf Crisis*, The American Academy of Arts and Sciences, Chicago, 1991, p. 79. Également, du même auteur : « Palestiniens de l'intérieur dans la crise du Golfe (août-décembre 1990) », in M. Camau, A. Dessouki et J.-C. Vatin, *Crise du Golfe et ordre politique au Moyen-Orient*, Paris, CNRS, 1993, p. 223-240.

MECS, *ibid.* راجع: 17

5 - الجزائر: سنوات الجبهة الإسلامية للإفاد

1. هذه المعطيات مأخوذة عن:

International Monetary Fund, *Algeria : Stabilization and Transition to the Market*, Washington, D. C., 1998, p. 4.

2. يحلو للفكاهة الجزائرية أن تبهر مقولات تصورية متخيلة بأن تخطط كلمة شائعة، بل مبتذلة من اللهجة المحلية العربية باللاحقة الفرنسية «iste» وهو ما يتسبب في وقفت واحد في فكاهة أكيدة وفي «لقيقة» اجتماعية. فالإضافة إلى «حيطست» (حيطسى) نجد «خيزست» «Khobziste» إشارة إلى الذي يأكل على جميع الموائد بصرف النظر عن أى اعتبار أيديولوجى، و«بن-عميمت» «benammiste» (بن عم-ست) وهو لفظ يشير إلى الذى وصل إلى مكانه بالواسطة... إلخ.

3. الاستئثار بشريعة النضال من أجل الاستقلال وإعادة قادة الجزائر لكتابة التاريخ كانت أحد أهم الموضوعات الأيديولوجية المتنازع عليها خلال ربع القرن الذى تلى 1962، فى دولة بوليسية حرم فيها التعبير عن أى وجهة نظر مخالفة - كما كان الحال فى الديمقراطيات الشعبية فى أوروبا الشرقية. هذه المسائل تناولها المؤرخون محمد حربى ومونيك جاوان وبنجامين ستورا على وجه الخصوص. يوجد عرض مختصر لها فى:

Gilles Kepel, *A l'ouest d'allah*, Seuil, Paris, 1994, p. 217-219.

4. تطلق القرية الجزائرية على هذه المنطقة للشرقية من البلاد «BTS» وهى الحروف الأولى من أسماء مدن بلطنا وتيما وسوق أهرس، وتمثل نقاط التقاء أضلع

المثلث المحيط بمدينة قسطنطينة، كبرى المدن التقليدية التي أسست فيها، في عام 1931، جمعية العلماء الدين الجزائريين. أنظر الفصل الثاني من التمهيد من هذا الكتاب.

5. تعبير *trabendo* مشتق من الكلمة الإسبانية الشعبية *estraperlo* «تهريب، سوق سوداء».

6. في منتصف التسعينيات، كان لدى الجزائر 4 ملايين وحدة سكنية رديئة المستوى ومتهالكة لعدد من السكان يبلغ 28 مليون نسمة، وهو ما يعطى نسبة من أعلى نسب إشغال في العالم. راجع:

IMF, *Algeria*, op. cit., p. 49.

7. التعبير يرجع لعلي عمار ممثل جمعية صداقة جزائري أوروبا في فرنسا، وهي مؤسسة للسيطرة على الهجرة الجزائرية، استخدمه في حديث له أجرته محطة التليفزيون الفرنسية FR3. وهو التعبير الذي سيخسر منه معارضو النظام إذ رأوا فيه نموذجاً للحديث المعاد والمكرر للسلطة وابتعادها عن الواقع.

8. في التسعينيات أصبح الرئيس الملقب بن بللا المنفي في أوروبا والعاثد إلى الدين متقرباً من التيار الإسلامي.

9. في عام 1982 كانت الجمهورية الإسلامية الإيرانية قد بلغت من العمر ثلاث سنوات، وظهر حزب الله في لبنان، واثارت مدينة حماة في سوريا بليماز من الإخوان المسلمين، وفي مصر، وبعد اغتيال السادات في خريف 1981 على يد جماعة الجهاد، قدم منات النشطاء الإسلاميون للمحاكمة. «التأخير» الجزائري يدور جزئياً إلى الاستقلال المتأخر للبلاد (1962)، بالمقارنة باستيلاء عبد الناصر على السلطة في مصر، (1952): لم يصل الجيل الأول الذي لم يعرف المرحلة الاستعمارية إلى من الرشيد إلا في بداية الثمانينيات.

10. «ملحة بوعلى» موصوفة بدقة في:

Séverin Labat dans *Les islamistes algériens. Entre les urnes et le maquis*, Seuil, Paris, 1995, p. 90-94.

11. يوجد عرض أكثر تفصيلاً لأحداث نوفمبر 1982 في كتابنا:

À l'ouest d'Allah, Seuil, Paris, 1994, p. 225-226.

التيار الإسلامي غير العنيف في تلك الفترة تضمن شخصيات متودى جميعها تقريباً دوراً هاماً بعد 1988.

12. مراكز تأهيل علماء الدين المغاربة توجد تقليدياً في جامعة القرويين في فاس بالمغرب وجامعة الزيتونة في تونس. تأميم ثم حل *الزوايا*، وخلق المدارس الدينية الفرنسية/ العربية التي أنشأت في المرحلة الاستعمارية أكملت عملية حرمان المجال الديني الجزائري من أي هيئة تعليمية لرجال الدين. راجع الفصل 1 ص 70. وعن تطور عدد المساجد في الثمانينيات وتأسيس للجامعة الإسلامية في قسطنطينة، راجع:

Ahmed Rouadja, *Les Frères et la mosquée*, Karthala, Paris, 1990.

13. الشيخ محمد الغزالي، المتوفى عام 1996، كان مقتباً للإخوان المسلمين ثم ابتعد عنهم، واحتفظ باستمرار بعلاقاته مع النظام المصري ونظم شبه الجزيرة العربية. جعل منه تشدد الديني وسعة ثقافته الإسلامية، شريكاً مطلوباً من السلطات الباحثة عن شرعية دينية، إلا أنه لم يتردد في معارضة الإسلاميين الأكثر تطرفاً إذا ما وجد مصالحه كرجل دين مهددة؛ فقد وجد في يونيو 1992 ظروفًا تخفيفية لقتل المفكر العلماني المصري فرج فوده، مما أثار استياء الحكومة المصرية (انظر الفصل 4). يوسف القرضاوي، مصري حاصل على جنسية قطر، عضو مجالس الشريعة في أهم البنوك الإسلامية. يظهر بانتظام في برنامج «للشريعة والحياة» في قناة الجزيرة التي تبث برامجها عن طريق الأقمار الصناعية. وله كذلك موقع على الإنترنت «Yusuf al-Qaradhawi homepage». أنظر تحليلاً لبرنامج المخصص للوضع في الجزائر لـ:

Mohammed El Oifi, « La guerre en Algérie vue du monde arabe : la chaîne satellitaire Al Jazeera », *Pouvoirs*, sept. 1998, n° 86.

14. عن الاختلافات في الرأي بين المصلحين الذين تجمعوا حول مدير مكتب الرئيس، مولود حمروش، وكانوا مقتنعين بضرورة حدوث انفتاح سياسي، والرجال الموجودين على قمة حزب جبهة التحرير، راجع:

Rémy Leveau, *Le sabre et le turban. L'avenir du Maghreb*, Bourin, Paris, 1993, p. 130 sq.

15. اسم الحزب مأخوذ من آية قرآنية، سورة آل عمران، آية 103: « .. وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها».

16. ولد محفوظ نحناح في عام 1938 وانخرط مبكراً في التيار الإسلامي السري، قبض عليه المرة الأولى في 1976 بتهمة التخريب وتم العفو عنه في عام 1981، وكان على اتصال ببوعلي، ولكنه احتفظ أيضاً ببعض العلاقات مع النظام. مما جعله في موضع رغبة لعدد كبير من النشطاء. وهو مندوب الجماعة الدولية للإخوان المسلمين في الجزائر، وسيتمارض موقفه مع الإسلاميين الذين اهتموا أكثر من اللازم بالموضوعات المحلية وسيصفهم بعد ذلك بالـ «جزأرة». وإذ رفض الانضمام إلى مؤسسي الجبهة الإسلامية للإنقاذ وكان من ضمنهم منافسه عباس مدني الذي سرعان ما أصبحت له الريادة، فقد أسس محفوظ نحناح في ديسمبر 1990 حزب حماس - مستخدماً الاسم ذاته الذي للحركة الإسلامية الفلسطينية وإن كان معنى الكلمات التي أخذ منها أحرفها الأولى مختلفاً: « حركة المجتمع الإسلامي » سيتسبب هذا الحزب في تقسيم الأصوات الإسلامية في الانتخابات التشريعية في ديسمبر 1991. وفيما بعد ذلك أي في عام 1996 سيكون لهذه الحروف معنى آخر: « حركة مجتمع السلم » بعدما تم حظر أي تسمية دينية في الأحزاب السياسية المسموح بها. حول دور حماس عبر عقد التسعينيات، أنظر الجزء الثالث فصل 9.

17. رفض عبد الله جاب الله المتمركز في منطقة قسطنطينية وممثل حركة نوفمبر 1982 في هذه المنطقة إهدار رأسماله من أعداد النشطاء بالزج بهم في تشكيل يتزعمه

مدنى. وقد أسس حركة النهضة التى ستساعد، مثلما فعلت حماس على تفتيت أصوات الناجحين الإسلاميين فى 1991.

18. لما كان السيد نخاح من سكان الغرب الجزائرى قد أطلق هذه الكتيبة على سكان العاصمة الجزائر فأسماهم «الجزأرة». وهم أغلبهم من الجامعين المتعلمين تعليماً حديثاً فرنسياً أو أنجولاً-أمريكياً على مستوى عال، أبعدهم عن المسئوليات أصحاب السلطة الذين هم أصلاً من الشرق الجزائرى؛ إنهم يجسدون الاتجاه «الكتكوطاوى» للتيار الإسلامى الجزائرى، دون أن تكون لهم قاعدة شعبية. أعداء هذا الاتجاه داخل التيار الإسلامى يعتبرونهم نوعاً من المفسونية الإسلامية، تتكون من مجموعة من شبكات تستهدف الاستيلاء على السلطة.

19. عن شخصية بن حاج، أنظر:

Séverine Labat, *op. cit.*, p. 53. Sq.

20. تعبير «مقاول أو رجل أعمال عسكرى» بشير، حسبما يقول لويس مارتينيز، إلى ضابط سابق استغل علاقاته بالأجهزة، فى العمل التجارى ويتحكم فى شبكة الموقوف السوداء *trababendo* فى الحى الذى يقيم فيه. راجع المرد للخاص بوصول سيارة «مدنى المرميس» عند «مقاول عسكرى» فى ضواحي الجزائر فى:

L. Martinez, *La guerre civile en Algérie*, Karthala, Paris, 1998, p. 51.

21. كان المراقبون عادة ما يقدرون، فى تلك الفترة، أن هبات كبيرة قائمة من شبه الجزيرة العربية سمحت لجهة الإنقاذ من أن تنتشر الاستمدادات الكبيرة الفاعلة فى تيبازا - وهو ما لا يقلل قط من إخلاص المتطوعين الإسلاميين، الذين هم ممثلين تمثيلاً جيداً، سواء فى الجزائر أو غيرها، بين صفوف طلبة كليات الطب. ظاهرة مشابهة حدثت فى القاهرة فى أكتوبر 1992، حيث سارع أعضاء الجماعات الإسلامية بإنقاذ ضحايا الزلزال قبل تدخل الدولة أنظر كتابنا هذا: الفصل السادس من الجزء الثالث.

22. راجع المشاهدات التى سجلها لويس مارتينيز فى العمل المذكور سابقاً ص 53-81.

23. فى هذا السياق يعتبر وضع المطلقات التى لا يعطى قانون الأسرة لهن، الذى وافق عليه تصويت عام 1984 بإيعاز من جهة التحرير، حق الاحتفاظ بمنزل الزوجية، مأساوياً. وهن إذ يعشن مع أبنائهن فى كثير من الأحيان فى منازل مفروشة، تتم مطارتهم من المندلين صنفه بالأخلاق الحميدة، على أنهن من المومسات.

24. هذا الكره للغة الفرنسية لا تجده منتشراً فى التيار الإسلامى السورى - اللبنانى، على الرغم من أن البلبدين قد خضعا للهيمنة الفرنسية فيما بين الحربين العالميتين - ولكن لمدة أقل بكثير عن استعمار المغرب حيث تغلغت الفرنسية كثيراً وبعشق فى أوساط النخبة. لا يوجد كره مماثل للغة الإنجليزية فى الأوساط الإسلامية الهندية - الباكستانية على الرغم من عمق التحول إلى الإنجليزية بين نخب شبه القارة منذ منتصف القرن التاسع عشر. بل على العكس من ذلك فإن الموديين قد جعلوا من تمكن زعمائهم من اللغة الإنجليزية ميزة لنشر التيار الإسلامى فى العالم، وهو أيضاً ميزة مشابهة بالنسبة للإخوان المسلمين العرب على الرغم من كونهم أقل تمكناً من الإنجليزية منهم. تعتبر

اللغة الإنجليزية، من هذا المنظور، لساناً كونياً وهي بذلك مواقية لنشر الدعوة دون أن يكون ملوثاً لكونه لغة الشيطان الأمريكي الكبير. إنها تبدو لغة محايدة للنشطاء ومستصحب في التسمينيات هي الـ لغة بالنسبة للدعوة عبر الإنترنت. وفي المقابل فإن الفرنسية تتأثر سلباً لتصويرها عادة مترجمة بقم يزدرىها التيار الإسلامي. فقد اضطر النشطاء الجزائريون المتحدثون بالفرنسية في السبعينيات من أن يتقنوا العربية حتى يبقوا على أوضاعهم في أوساط عائلاتهم الفكرية. أما الكتلة الإسلامية الأوروبيون الذين يكتبون بالفرنسية فليس لهم اعتبار خارج حدود البحر المتوسط (فيما عدا من اعتنقوا الإسلام). الجدل الدائر ضد فرنسا و«لبناتها» الذي تقوده الجبهة الإسلامية للإنقاذ معالج في:

Gilles Kepel, *À l'ouest...*, op. cit., p. 220-238.

25. حوار مع سليمان زغيدور:

Slimane Zeghidour, *Politique internationale*, automne 1990, p. 156.

26. فقد لاحظ عالم الاجتماع الجزائري الهولري عدى في هذا الصدد في جملة قوية جاءت في محلها أن «جبهة التحرير الوطني هي بمثابة الواجهة بالنسبة للجبهة الإسلامية للإنقاذ». يعني هذا في الوقت ذاته أن هذه الأخيرة تدعى أنها الابنة الأيديولوجية للحزب الوحيد السابق وأيضا أنها تشاركها رؤيتها الشمولية لمجتمع موحد في كتلة واحدة: أمة جزائرية أو أمة أعيد تشكيلها من أساطير، يحرم فيها التعبير عن المتناقضات - على أنه مناهض للوطنية في الحالة الأولى ومناهضة للإسلام في الأخرى.

راجع: الـ عدى:

L. Addi, *L'Algérie et la démocratie : pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine*, La Découverte, Paris, 1994.

27. على سبيل المثال: 7. p. 1 et 18, *Al Moudjahid*.

28. حصلت الجبهة الإسلامية للإنقاذ على 4 331 472 صوتاً (أي 54.25% من الأصوات التي تم الإدلاء بها) في يونيو 1990 و 3 260 222 صوتاً (47.27%) في ديسمبر 1991 طبقاً للأرقام الرسمية الذي يتعين تناولها بحذر (شككت جبهة الإنقاذ في صحتها). ارتفاع نسبة الممتنعين عن التصويت، يجد تفسيراً له وعلى الأرجح في أن الشباب الفقير كان قد نهقه في العملية الانتخابية وفي التعديل الذي أدخل على نظام التصويت بالتوكيل، يفسر ولو جزئياً هذا الفرق في عدد الناخبين، وهو ما لا يمكن تعميق البحث فيه بسبب غياب دراسات موسيولوجية الانتخابات يعتد بها في الجزائر.

راجع النتائج المفصلة في:

J. Fontaine, « Les élections législatives algériennes », *Maghreb-Machrek*, n° 135, mars 1992, p. 155 sq.

29. التعبير السياسي لهذا التأييد من الطبقات الوسطى من مكان المدن اتخذ شكل اللجنة الوطنية لحماية الجزائر (CNSA) التي تأسست خصيصاً في يناير 1993 وكانت تضم، بالإضافة إلى الأحزاب السياسية ذات النشاط قليل العدد ولكنها فاعلة مثل حزب الطليعة الاشتراكية (PAGS) وحزب التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية (RCD) والنقابة

المهنية للمقاولين العموميين وخصوصاً الاتحاد العام للعمال الجزائريين (UGTA)، القوى والمنظم تنظيمياً جيداً تحت زعامة السيد/ بن حمودة والذي لم تستطع النقابة الإسلامية للشغل (SIT)، التي أسستها الجبهة الإسلامية للإنقاذ، أن تؤثر في قوة مواقفه بين عمال الشركات الكبرى. وعلى عكس إيران لم يتحول العاملون في قطاع البترول إلى جانب الجبهة الإسلامية للإنقاذ وظلوا أوفياء للسلطة طوال فترة الحرب الأهلية.

6 - الانقلاب العسكري للإسلاميين السودانيين

1. عن بداية الحركة، راجع: حسن مكي، حركة الإخوان المسلمين في السودان، 1944-1969، دار البلد للطباعة والنشر، الخرطوم، 1988 (الطبعة الرابعة).

على الرغم من العلاقات القوية جداً بين مصر والسودان ومن أن مثقفي السودان قد درسوا في القاهرة واتصلوا بفكر الإخوان، فإن الحركة السودانية خرجت إلى النور بعد ظهور الفرعين السوري والأردني/ فلسطيني بفترة طويلة بسبب الضغط التي مارستها السلطة الاستعمارية البريطانية. باللغة الإنجليزية أنظر كتاباً أكثر شمولاً لناشط في الحركة:

Abdelwahab al-Effendi, *Turabi's Revolution. Islam and Power in the Sudan*, Grey Seal Books, Londres, 1991.

2. يمكن مقارنة الوضع السوداني في الستينيات بوضع السنغال المستقل حيث كانت الطرق الدينية تحتل المجال الديني ولا تترك مسوى مساحة ضيقة للتعبير عن الفكر الملقى أو الوهابي أو فكر الإخوان المسلمين. أنظر:

J.-L. Triaud, « Introduction », in Ousmane Kane et J.-L. Triaud (sous la dir. de), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Karthala, Paris, 1998, p. 16-20.

3. عن الأئصار في العصر الحديث اقرأ:

Gérard Prunier, « Le mouvement des Ansars au Soudan depuis la fin de l'État mahdiste (1898-1987) », in *Islam et islamismes*, op. cit., p. 41 sq.

4. في عام 1998: من مكان السودان الذي يبلغ تعدادهم 33 مليون نسمة يوجد 70% من المسلمين المنة أما الـ 30% الباقون فهم مقسمون بين مسيحيين (5%) وروحانيين وثنيين (25%) - يمكن معظم هؤلاء في الجنوب ويسبب الهجرات التي أجبرتهم عليها: الحرب الدائرة في هذه المنطقة، فإن من يهاجر منهم إلى العاصمة يعيش في الأحياء الجديدة المحيطة بالخرطوم.

من وجهة النظر المرفقة فإن 52% من السكان يشار إليهم بأنهم «سود» و39% بأنهم «عرب» راجع: (1999). *Facts on Sudan*, <http://www.sudan.net> (mai 1999).

5. خلال السنوات الخمسة التي أمضاها الترابي في فرنسا، شارك في تأسيس جماعة الطلبة الإسلاميين في فرنسا (AEIF) وهي حركة قريبة من فكر الإخوان المسلمين ومرشدهم كان الأستاذ حميد الله وهو جامعي من أصول هندية وصاحب ترجمة للقران إلى الفرنسية ويعتبر مرجع الأوساط الإسلامية. عن هذه الفترة انظر:

Hassan Al-Tourabi, *Islam avenir du monde. Entretiens avec Alain Chevaléras*, J.-C. Lattès, Paris, 1997, p. 301.

وعن AEIF راجع كتابنا: *Les banlieues de l'islam*, op. cit., p. 96.
وأطروحتنا التي نوقشت في 6 يوليو أمام كلية حقوق جامعة باريس:

Les pouvoirs de crise dans les droits anglo-saxon et français, étude de droit comparé.

6. الأولوية المعطاة للعمل السياسي الناشط وإلى استيلاء الترابي على السلطة أدت إلى أنه نأى بنفسه عن القواعد المعتادة للإخوان المسلمين، بل إلى إنه كان يأول بصورة شخصية بعض النقاط العقائدية التي أراد أن ينفذ عنها غيار قراءتها التقليدية. في عام 1999 لم تكن الجماعة السودانية الرسمية للإخوان المسلمين تشارك في السلطة وكان زعيمها يصف تلك السلطة بأنها «نظام نتج عن انقلاب عسكري» وأنه «شمولي»، كما كان ينتقد الترابي لأنه يناهض خط الصحابة، وأن أفكاره عن الإسلام غير متجانسة أخذها عن قراءاته الغربية ومعبرا عن أسفه بالتحديد للطابع المخالف لحديثه عن النساء «إذ يقول (الترابي) إن مكانهن ليس البيت» (حديث أجريناه مع الشيخ صديق عبد الله عبد المجيد، في الخرطوم في 5 مايو 1999). عن موقف الترابي الذي يصرى أن النساء يجب ألا يقيمن حبيسات مجال ديارهن وخلاقاته حول هذه النقطة مع بعض الإخوان المسلمين، راجع كلامه في: *Alain Chevaléras, op. cit., p. 34-37.*

أولى كتابات الترابي حول هذه المسألة ظهرت في كتيب أصدره عام 1973 عن وضع النساء في الإسلام والمجتمع الإسلامي، وكان قد حرره في السجن في فترة كانت الحركة تجتهد في جذب النساء المتعلمات والطالبات اللاتي كن منجذبات أكثر نحو اليسار والحزب الشيوعي السوداني. وهو في هذا الكتيب يقيم محاجاته على أساس التأكيد على المسؤولية الفردية للنساء ومساواتهن بالرجال وكان يشجعهن على المشاركة في الحياة العامة.

7. يوجد في السودان مجموعتان انتخابيتان، أحدهما للجماهير وأخرى للخريجين الذي يحظون بذلك على نوع من التمثيل الخاص بشريحتهم الاجتماعية والثقافية.

8. أحيل هنا إلى المعطيات التي جمعها السيد/ ح. مكي في كتابه سابق الذكر ص 72-73.

9. الهجرة السودانية إلى شبه الجزيرة العربية بعد 1973 طالت أكثر من مليون عامل، احتل بعضهم مراكز ثقة وخاصة في كواثر للقوات المسلحة. تحويل العملات الصعبة إلى بلادهم كانت تتم عبر القنوات الموازية لأن تقتهم في بنوك الدولة ظلت ضعيفة جدا. الناشطون الإسلاميون الموجودون على شاطئ البحر الأحمر عرفوا بسرعة كيف يستغلون هذه الفرصة الاقتصادية، عن طريق شبكات من بعض محولي العملة الموثوق فيهم، كانوا يمددون بالجنين السوداني إلى الأسر التي ظلت في البلاد، عملات صعبة يسلمها لهم العاملون، بعد خصم عمولاتهم. وكانت هذه هي إحدى مصادر ثروة كواثر حزب الترابي من المهاجرين ومن ثم إجماعهم في النظام المالي الإسلامي.

10. انظر الفصل الرابع من الجزء الأول من كتابنا هذا.

11. عن المركز الإسلامي الأفريقي قرأ:

Nicole Grandin « Al-Merkaz al-islami al-ifriqi bi'l-Khartoum. La République du Soudan et la propagation de l'islam en Afrique noire (1977-1991) », in R. Otavek (sous la dir. de), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Karthala, 1993, p. 97 sq.

تأثر تمويل المركز للغاية عندما ساد السودان الجنرال البشير. صدام حسين وتحول إلى جامعة بولية أفريقية لا تزال تستقبل طلبية أجانب ولكن بميزانية صغيرة وضئيف ميله لنشر الدعوى فى وظائفه التعليمية. (حوار مع حسن مكى، IUA، مايو، 1999).

12. محمود محمد طه يطالب بـ«رسالة ثانية للإسلام» قائمة على أقدم الآيات القرآنية، المكية؛ وهو يعتبرها «نداء لتحمل الممنولية والحرية» فى مقابل الآيات الأحديث، المدنية، المرتبطة بطروف تلك المرحلة، التى كان الرسول يؤسس فيها الدولة. اعتبر علماء الدين التقليديون هذا التآويل انشقاق على العقيدة واتهموه بالردة. انظر العرض المختصر لأفكاره فى:

Étienne Renaud, « À la mémoire de Mahmud Mohammed Taha », *Prologues, revue maghrébine du livre*, n° 10, été 1997, p. 14-20.

توجد ترجمة إنجليزية نشرها تلميذه عبد الله النعيم:

The Second Mission of Islam. (Syracuse University Press, New York, 1987).

أيد الترابى بعد عدة شهور إعدام م. م. طه فى حديث مع صحفى مصرى واعتبره «مرتداً» و«عميلاً للغرب» (مذكور فى:

(R. Marchal, « Éléments d'une sociologie du Front National Islamique soudanais », *Les Cahiers du CERI*, n° 5, septembre 1995, p. 12),

وفى حديث مع صحفى فرنسى أعلن أنه «لم يؤيد تنفيذ حكم الإعدام فيه» مع إنه يقول عن م. م. طه «إنه رسول دين جديد يؤله ذاته»، راجع: Alain Chevaliéras, *op. cit.*, p. 306.

13. Ann M. Lesch, «The Destruction of Civil Society in the Sudan», in A.R. Norton (sous la dir. de), *Civil Society in the Middle East*, E.J. Brill, Leidin, 1996, vol. II, p. 163.

14. يقال إن الانقلاب قام به ثلاثمائة ضابط بتأييد من مدير بنك فيصل الإسلامى، كما يذكر: أ. شويه مضيفاً أن العربية السعودية اعترفت على الفور النظام الجديد. انظر:

A. Chouet, «L'Islam confisqué: strategies dynamiques pour un ordre statique», in R. Bocco et M.-R. Djalili (sous la dir. de), *Moyen-Orient: migrations, démocratisation, médiations*, PUF, Paris, 1994, p. 381.

15. راجع:

Haydar Ibrahim Ali, «Islamism in Practice: The Case of Sudan», in Laura Guazzorne (sous la dir. de), *The Islamist Dilemma*, Ithaca Press, Londres, 1995, p. 202.

16. راجع تصريحات الترابي أمام لجنة الشؤون الخارجية لمجلس نواب الولايات المتحدة في 20 مايو 1992 في: A. Chevalléras, *op. cit.*, p. 49-61.

17. ما يسترعى الانتباه هو وجود عدد كبير من «الطبيين» (نوى الأصول للشلمية المقيمين في السودان ويتميزون ببشرتهم الفاتحة) للمستبدين من صفوف شبكات المملطة التقليدية للطرق والجماعات لادينية، والذين وجدوا في الحزب الإسلامي فرصة الوصول إلى المسئوليات السياسية التي كانت موصدة في وجوههم.

18. الفلانة أصولهم من شمال نيجيريا وتشاد وكانوا عادة ما يعبرون السودان في طريق الحج إلى مكة، ثم عملوا باليومية في حقول القطن وشكلوا بروتاريا زراعية محتقرة، أعطاهم الحزب الإسلامي في الوقت ذاته فرصة الثأر الاجتماعي والانماج للدين (إذ إنهم ينتمون إلى المذهب المالكي في بلد استبعدتهم فيه الجماعات الشافعية). في انتخابات 1986 المقاعد التي حصلت عليها الجبهة القومية الإسلامية FNI خارج الدوائر المخصصة للخريجين كانت بفضل أصوات الفلانة.

19. بالنسبة لحركة التيار الإسلامي: حديث أجريناه مع جيب مكنى، باريس 1993 وكذلك عدة تصريحات تذهب في الاتجاه ذاته لـ ر. الغنوشي أهم زعماء التيار. بالنسبة لحماس راجع:

MECS, 1991, p. 184.

20. عن إخفاقات الاقتصاد السوداني منذ عام 1989 وإثراء رجال الأعمال أعضاء الجبهة القومية الإسلامية راجع: حيدر إبراهيم، المرجع السابق ذكره، ص 204-207.

21. المشاركون في المؤتمرات الثلاث التي انعقدت في الخرطوم وفعالياتها واردة في:

MECS, 1991, p. 182-183; 1993, p. 143-146; et 1995, p. 107-109.

وعن المؤتمر الأخير راجع أيضاً سرد أحد المشاركين فيه:

F. Burgat, dans *Maghreb-Machrek*, n° 148, avril-juin 1995, p. 89 sq.

22. الزعيم السوداني ولوع بوسائل الإعلام الغربية التي صنعت منه «الإسلامي اللائق» الذي يستطيع أن يمرى للشعريرة في أبدان قراءها وهو يستخدم لفتهم. اقرأ العرض الواقعي لفرانسوا سودان عن أحد الحوارات العديدة التي أجراها مع الترابي في جون أفريك، 8 أبريل 1993: «يوجد في الواقع ترابيان: هذا الذي ينتقد تطرف الثورة الإيرانية ويتحدث عن تحرير المرأة ويمد يده للغرب، والآخر الذي ينصح الإسلاميين الأفغان ويساعد غنوشي التونسي وزنداني اليمني وشيخ عمر [عبد الرحمن] المصري وقادة جبهة الإنقاذ الإسلامي الجزائرية في صراعهم على المملطة. بين الحديث والواقع، على كل فرد أن يختار "تربيته"».

7 - أوروبا دار إسلام: الحجاب و « الفتوى »

1. قراءة قضية سلمان رشدي التي تعرضها هنا تعتمد أساساً على الأبحاث التي قمنا بها لوضع كتاب: إلى الغرب من الله الذي سبق لنا ذكره في الجزء الثاني، حيث توجد فيه المراجع الببليوجرافية للأعمال التي ظهرت حتى 1994.

2. الفرق بين فتوى الحكم على رشدى بالإعدام وبين وصفه بالمرتد تتبع من حق هذا الأخير، إذا ما أعلن التوبة، في أن يعفى عنه. ففي الحالة الأولى يصبح الأمر مصصوما نهائيا أما في الآخر فهو حكم يسمح (من ناحية المبدأ) بتقديم حجج مناقضة.

3. مذكور في:

Reinhardt Schuize, «The Forgotten Honor of Islam», *MECS*, 1989, p. 175.

4. عن تاريخ التطورات الأولى للإسلام في فرنسا نرجع مرة أخرى إلى كتابنا السابق ذكره ضوابط الإسلام والتي نأخذ منه هنا الخطوط الرئيسية ونضعها في منظور أوروبي كما ننظر إليه من ناحية صلات القرابة التي تربط بين التيارات المختلفة وعبر الأحداث التالية على صدور الكتاب (1987).

5. مذكور في: Reinhardt Schuize, art. cit., p. 178.

الجزء الثالث

بين العنف والتحول الديمقراطي

1 - حرب الخليج والشرخ في جدار الحركة الإسلامية

1. على الرغم من الوضع المأسوي للعالم الإسلامي نشاء تلك الأيام الأولى من أغسطس 1990، فقد بذل وزراء الخارجية في منظمة المؤتمر الإسلامي كل طاقتهم لاعتماد بيان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام (في الخامس منه) أيد البيان التصورات الوهابية حول الموضوع مؤكدا في بنده 24: «إن كافة الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا البيان تخضع للشريعة» ملتقا بذلك بعيدا عن الإعلان الدولي لحقوق الإنسان.

2. حول المؤتمرات المختلفة التي دعت إليها العربية السعودية والعراق، للحصول على مماندة المؤسسات والهيئات الدينية الإسلامية يمكن قراءة يوميات:

Martin Kramer, «The Invasion of Islam», *MECS*, 1990, p. 177-207, et «Islam in the New World Order», *MECS*, 1991, p. 172-205.

عن البعد الإسلامي للحرب بصورة عامة وإدراكها داخل العالم الإسلامي أنظر:

James Piscatori (sous la dir. de), *Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis*, op. cit., en particulier son chapitre «Religion and Realpolitik : Islamic Responses to the Gulf War», p. 1-27.

3. كان من المفترض عقد دورة رابعة عام 1998 إلا أن معارضي الترابي داخل النظام السوداني ألغوها. معتبرينها غير ملائمة في وقت كانوا يعملون فيه على العودة

إلى الانضمام إلى للتناغم مع بقية الأمم، رافضين أى اتهام موجه لهم عن «مبائدتهم للإرهاب» (حديث مع السيد/ بهاء الدين حنفي، الخرطوم، مايو 1999).

2 - السلطة السعودية تقع في الشرك الذي نصبه

1. الوصف والتحليل الأكثر تفصيلاً للمعارضة الإسلامية في العربية السعودية تجده في:

Mamoun Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, Macmillan, Londres, 1999.

ومن بين أولى الدراسات عن هذه الظاهرة، نشرت بلغة أوروبية، نشير إلى رسالتين تريث روث المؤرختين في 11 و12 نوفمبر 1994:

Katherine Roth. The Institute of Current World Affairs, *Islamic Rumbblings in the Kingdom of Saud*, Hanover, États-Unis.

2. اعتذر سبعة من أعضاء المجلس لمرضهم حتى لا يحضروا جلسة كان يتعين فيها التنديد بمبادرة تحظى بتأييدهم. فتعال الملك بحالتهم الصحية التي تحدثوا عنها وأحاليهم على المعاش وعين بدلاً منهم في ديسمبر التالي عشرة علماء آخرين على أمل أن يكونوا أكثر وفاء له. راجع:

J. Teitelbaum, « Saudi Arabia », *MECS*, 1992, p. 677.

3. في المجتمع البدوي السعودي التقليدي تتعارض القبائل ذات الأصول «النبيلة» من سلالات مربي الجمال والخضيريين، الذين كانت توكل إليهم الأعمال المنزلية. ولا تفقد معهم أى زيجات - وهو تحريم مازال ماريًا على الرغم من المماواة التي ينادى بها الإسلام. انتماء المعمري إلى الفئة الثانية أبرزها منتقدوه، مؤكدين أيضاً أن له جداً إثيوبيا بسبب سمار بشرته وأم مصرية وزوجة أمريكية عقد عليها أثناء مسنى الدراسة الطويلة التي قضاهما في الغرب - وهي جميعاً حجج تستهدف التقليل من شأنه في عيون الرأي العام السعودي: انظر المرجع السابق ذكره لمأمون فندي ص 121 والتالية، وعن التفرقة بين القبائل انظر:

A. Al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, op. cit., notamment p. 53.

B.

3 - تنكك وتكاثر «الجهاد» الأفغاني

1. عن ردود الفعل لحرب الخليج في باكستان، اقرأ:

Mumtaz Ahmad, « The Politics of War : Islamic Fundamentalisms in Pakistan », in J. Piscatori (sous la dir. de), *Islamic Fundamentalisms...*, op. cit., p. 155-185.

2. عن «السلفية الجهادية» راجع مقالنا:

« Le GIA à travers ses publications », *Pouvoirs*, automne 1998.

هذا التعبير الذي استخدمه الإمام أبو حمزة، أحد ممثلي هذا التيار، في حديث معه (في لندن في فبراير 1998) يتكرر باستمرار في نشراته ومستنداته الموثقة والمسموعة.

3. حول سيد جمال الدين الأفغاني (1838-1897) ومحمد عبده (1849-1905) ورشيد رضا (1865-1935) وعلاقتهم بالتيارات الإسلامية المعاصرة راجع:

Nikki Keddie, « Sayyid Jamal al-Din al-Afghani », in Ali Rahmani (sous la dir. de), *Pioneers of Islamic Revival*, op. cit., p. 27-29.

4. في انتقاده لمبدأ قطب، يأخذ عليه أبو حمزة (في «تلميح الأنصار للسيف البتار»؛ لندن، أبريل، 1997) أنه لم يقرأ القرآن إلا من خلال ثقافته الحديثة دون أن يكون مؤهلاً كمفسر معتمد. نجد في ذلك مؤشراً على التحول الذي أجرتة «السلطة الجهادية» على الأيديولوجية الإسلامية المعاصرة: كان تعبير قطب، مثله مثل المودودي، مسلماً ومهلاً للفهم والترديد على لسان كل من يستطيع القراءة. على حين عاد النشطاء شيخو التطرف في التسعينيات الذين مروا من أفغانستان إلى أداء دور السلطان المطلق للشيوخ وعلماء الدين التقليديين (الذي يعصى على المؤمن العادي). فالواقع أن المطلوب من النشطاء، وقد أصبحوا متعصبين للغاية، هو الطاعة العمياء لتعليمات العلماء الذين أعلنوا عن أنفسهم، أنهم كذلك بعد أن استمدوا شرعيتهم من الجهاد الأفغاني.

5. أنظر كتابنا هذا الجزء الأول، الفصل الثالث.

6. أنظر نفس الفصل.

7. أنظر كتابنا هذا، الجزء الثاني، للفصل الثاني.

8. بوجمة بنونار، المكنى بـ عبد الله أنس، هو أحد أعضاء التيار «الملقى» في الجبهة الإسلامية للإنقاذ، ولد عام 1958، وشارك في الجهاد في أفغانستان وتزوج من إحدى بنات عبد الله عزام. الهجوم على نقطة الحدود الجزائرية في جمار في 28 نوفمبر 1991 والتي تعتبر نقطة الانطلاق الرمزية للجهاد في هذا البلد، حدثت بعد سنتين (وأربعة أيام) من عملية اغتيال عبد الله عزام في بشاور.

9. راجع الفصل الثاني من التمهيد من كتابنا هذا.

10. طريقة عمل أحزاب علماء الدين الباكستانيين تذكرنا بأسلوب عمل الأحزاب «الدينية المتطرفة» أو الحارديم في إسرائيل، وهي الدولة التي تأسست بعد عام واحد من تأسيس باكستان. في الحالتين بدأت الأحزاب الدينية، التي أرادت فرض اليهودية أو الإسلام المتشدد على مجرد الانتماء إلى هذا الدين أو ذاك والذي هو أصل الوطنية الإسرائيلية أو الباكستانية، بدوا يشاركون في النظام السياسي القائم للحصول على الدعم المالي من الدولة لمدارسهم؛ وقد شاركوا في البلدين في الانقلابات الحاكمة. انظر الفصل الأول، الجزء الثاني من كتابنا هذا عن باكستان وعن إسرائيل راجع:

Revanche de Dieu, op. cit., chap. 4

11. انظر للفصل الخامس من الجزء الأول من كتابنا هذا.

12. حول هذه المسائل راجع أفعال:

Mariam Abou Zahab, notamment « The Regional Dimension of Sectarian Conflicts in Pakistan », colloque du Ceri, Paris, 7 décembre 1998. à paraître.

13. الصحابة، يجلبهم أهل السنة بالذات، ولشهاداتهم مرجعية عن السنوات الأولى للإسلام؛ ومن أوساطهم نشأ الخلفاء الذين تولوا بعد محمد وخاصة الأسرة الأموية. إلا أنهم مكروهون بشدة من الشيعة إذ يرجعون إليهم هزيمة على عام 657 م ومذبحة الحسين وأصحابه في كربلاء في عام 680 م. في السياق الباكستاني تؤخذ الإشارة إلى الصحابة على الفور على أنها مناهضة للشيعة.

14. يشير التعبير إلى حق نواز جهاتجفي، وهو من هذه الفصصيات التي تعتبر في منتصف الطريق بين الإجماع والتيار الإسلامي الراديكالي. يمكن التقريب بين كتيته: حق نواز بيمستول (ممدس) وكنية كل من «حسن كراتيه»، الذي كان من أشهر فتوات «جمهورية إقليمية الإسلامية» في مصر وكنية أمير الجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر «صيف الله جعفر».

15. تعبير «الأصهار» يشير في التاريخ الإسلامي إلى الأنصار الذين شايخوا الرسول في المدينة عندما لجأ إليها عام 632 هاربا من مكة مع أصحابه المهاجرين.

16. مثلما يتضمن اسم Spah-e Sahaba Pakistan (جنود الصحابة في باكستان) بعض الدلالات، فإن اسم الـ SMP. Siphah-e Mohamed Pakistan (جنود محمد في باكستان)، وهو منقول شبه حرفي عن الأول، وهي ضمنيّة جدلية يسهل إدراكها على الفور: ، تتضمن الدفاع عن الرسول في تصور الناشطين الشيعة، الدفاع عن أسرته التي استبعدت عن الحكم على يد الصحابة الذين يرجع إليهم أهل السنة.

17. اقرأ:

Mariam Abou Zahab. «Islamisation de la société ou conflit de classes ? Le Sipah-e Sahaba Pakistan (SSP) dans le Penjab», Cernoti, Printemps 2000.

18. راجع:

M. Ahmad, « Islamic Fundamentalisms... », in *op. cit.*, p. 166.

19. اقرأ:

Ahmed Rashid, « Pakistan and the Taliban », in William Mailey (sous la dir. de), *Fundamentalism Reborn ? Afghanistan and the Taliban*, Hurst & Co, Londres, 1998, p. 72-89.

والمؤلف ذاته يمكن مراجعة كتابه: *Talibans*, Tauris, Londres, 2000.

20. مشروع أنبوب الغاز الذي يفترض أنه سيصل تركمينستان بمدينة ملتان الباكستانية في البنجاب أثارت شهية للكارتلين الليتروليين: أونوكال ودلتا (الأولى شركة كالفورنية، والأخرى سعودية) من جهة وبريداس (أرجنتينية) من الجهة الأخرى. كانت أونوكال بمثابة أكثر السفراء فصاحة للطالبان لدى الأوساط الحاكمة الأمريكية، وقد نشرت وزارة الخارجية الأمريكية بيانات لم تكن معارضة للحركة عندما استولت على كابول في 7 سبتمبر 1996. إلا أن المشروع أعيد إلى مكانه بعد ذلك إثر ضغوط مارسها الحركات

الصناعات في الولايات المتحدة ضد الشركة البترولية، بسبب المعاملة التي عانت منها النساء الأفغانيات تحت نير حكم طالبان؛ كما أن المشروع تضرر بهبوط سعر البترول في نهاية التسعينيات. بسبب الأزمة الاقتصادية التي عانت منها البلاد الآسيوية وبسبب عودة التوتر بين الهند وباكستان - الذي وضع بعد التجارب النووية التي أجراها البلدان في ربيع 1998. الواقع أن المشروع لم يكن مربحاً إلا إذا قام بتمويل الهند التي ليس لها هي أيضاً موارد بترولية. حول هذه المواضيع اقرأ على وجه الخصوص:

Richard Mackenzie, « The United States and the Taliban », in W. Maley, *op. cit.*, p. 90 sq.

21. عن هذه المسائل ارجع:

Andreas Rieck, « Afghanistan's Taliban : an Islamic Revolution of the Pashtun », *Orient*, 1/1997, notamment p. 135 sq., et Mariam Abou Zahab, « Les liens des Taleban avec l'histoire afghane », *Les Nouvelles d'Afghanistan*, n° 85, 3^e trimestre 1999.

22. هذه الاتطاعات عن كابول تحت حكم طالبان مأخوذة من زيارة أقمنا فيها هناك في إبريل 1998.

23. تعود مؤسسة المطوع إلى ابن عبد الوهاب الإمام الذي أخذت الوهابية اسمها عنه وكان قد مارس سُلطانه الروحي على الدولة السعودية الأولى (1745-1811) على القصور وأسس هذه «الشرطة الدينية» التي كانت ترافق السلوكيات الفردية وتبحث وتضيق أي انحراف وتتأكد من ذهاب المؤمنين جميعاً لأداء الصلوات.

24. راجع ا. رشيد، المقال المذكور في ص 376. يذكر الكاتب الدور الذي أداه مولانا فضل الرحمن، زعيم جماعة علماء الإسلام ULE، وكان في ذلك الوقت رئيس لجنة الشؤون الخارجية في البرلمان، في تنظيم رحلات صيد طير يعشقها الأمراء السعوديون وهي الرحلات التي عرفتهم على الطالبان. كما أنه تولى تعريفهم ببراعة على العواصم الأوروبية والأمريكية، وعلى بقية بلاد شبه الجزيرة.

25. أحد الجوانب اللافتة للنظر جداً للرحلة إلى أفغانستان في عصر طالبان لمن يترك كابول حيث يسود «النظام الديوباندي» دون هولاء ويتوجه إلى باكستان بالطريق الأرضي هو منظر حقول القنب التي تمتد على مدى البصر لاستخراج وتصنيع مادة الهيروين التي ستباع للكفار، وكذلك منظر المهريين الذين يتزاحمون في ممر خيبر بين البلدين حاملين على ظهور الرجال في «المناطق القبلية» الباكستانية كافة أنواع الأجهزة (المسمية البصرية وأخرى) القادمة من دبي. مشاهدات شخصية للكاتب، إبريل 1998.

26. وهكذا لم تجد ضغوط المربية السعودية للحصول على ترحيل أسامة بن لادن من أفغانستان، مما أدى إلى قطع العلاقات الدبلوماسية بين البلدين، ولاشك أنها ليست سوى إجراء واحد ظاهر، بالإضافة إلى سلسلة من إجراءات انتقامية أخرى في عام 1999.

27. لتقدير مدى التأثير الشامل للأحزاب الإسلامية على الحياة السياسية الباكستانية في الأيام الأخيرة من التسعينيات راجع:

Amélie Blom, « Les partis islamistes à la recherche d'un second souffle », in Christophe Jaffrelot (sous la dir. de), *Le Pakistan, carrefour de tensions régionales*, Complexe, Bruxelles, 1999, p. 99-115, et Munataz Ahmad, « Revivalism, Islamization, Sectarianism and Violence in Pakistan », in Craig Baxter et Charles Kennedy (sous la dir. de), *Pakistan 1997*, Westview, Boulder, 1998.

28. حول هذه المسألة راجع بخاصة:

Cemoti, n° 18, 1995, « Le Tadjikistan existe-t-il ? », et M.-R. Djalili et F. Grare, *Le Tadjikistan à l'épreuve de l'indépendance*, TUHEI, Genève, 1995,

29. ابن الخطاب، لعله قادم أصلاً من شبه الجزيرة العربية، قرر أن يسافر إلى القتيبان من أفغانستان عام 1995. مع ثمانية من الرفاق، بعد أن أكد طابع الجهاد الذي يتميز به الكفاح ضد الروس في هذا البلد. في 16 أيريل 1996، قُام وهو على رأس خمسين محارباً بالهجوم على قلعة عسكرية روسية وهي تتقهر وعملوا فيها تقنيلاً، ويقال أن شامل بسايف القائد الإسلامي للمقاومة المحلية جعله جنرالاً شيشانياً. وقد شارك أيضاً في ثورة القرى الداغستانية في أغسطس 1999 التي عجلت بالهجوم الروسي الجديد في الشيشان في النصف الثاني من العام. عن مشاركة الجهاديين القادمين من أفغانستان في هذا الصراع غير المعروف بصورة جيدة، راجع الحديث الذي نشرته صحيفة الحياة مع ابن الخطاب في 30 سبتمبر 1999، وراجع كذلك موقع الانترنت السابق ذكره عن «Azzam Brigades» (<http://www.azzam.com>) فهو يحتوي على كتابات مطولة عن تدخل هؤلاء في الشيشان. راجع أيضاً السيرة الشخصية للمجدة لـ «الشهيد» المصري أبو بكر عقيدة، المتوفى في 23 ديسمبر 1997 في ساحة القتال - وطريقه النضالي الذي بدأ في صعيد مصر، مروراً بالشيخ عبد الرحمن، إلى أفغانستان ثم الشيشان.

4 - الحرب في البوسنة ورفض التهجين بـ «الجهاد»

1. استولت الإمبراطورية العثمانية على البوسنة في عام 1463 والهرسك في عام 1482. وكانت الإمبراطورية موجودة أصلاً في المنطقة منذ قرن كامل عندما انتصرت في موقعة كوسوفو المسماة «حقن الشحارير»، ويعتبرها الأرثوذكس الصرب بأثر رجعي آخر انتفاضة لمقاومة السكان المحليين للغزاة وهي مناسبة يتم الاحتفال بها. وفي عام 1989 كان احتفال الكنيسة الأرثوذكسية بالملوية السنانية لمعركة كوسوفو، أحد رموز إثارة الأحاسيس الوطنية التي أدت إلى تفكك يوغوسلافيا: عن تاريخ البوسنة راجع الدراسة الحديثة التجميعية لـ:

Noël Malcolm, *Bosnia, A Short History*, Papermac, Londres, 1996.

كما توجد نسخة «روائية» لمعركة كوسوفو تسمح بإدراك الشحنة الرمزية المعاصرة لها بقلم:

Ismail Kadaré, *Trois chants funèbres pour le Kosovo*, Fayard, Paris, 1997.

وعن الإسلام في البلقان عامة يمكن الرجوع إلى للكتاب الجامع لـ:

Alexandre Popovic, *L'Islam balkanique*, Otto Hassarowitz, Wiesbaden, 1986.

2. يشير إحصاء عام 1991، وكانت البوسنة لا تزال عضواً في يوغوسلافيا، أن عدد سكان البوسنة كان 4 364 574 نسمة منهم 43.7% يقولون أنهم مسلمون و31.4% من الصرب و17.3% كروات و5.5% يوغوسلاف و2.1% «آخرون». عن معنى كلمة «مسلمين» كجنسية، انظر الصفحات التالية، المصدر:

Xavier Bougarel, *Bosnie, anatomie d'un conflit*, La Découverte, Paris, 1996, p. 141.

أعلن الاستقلال في 3 مارس بعد استفتاء أيدته ما يشبه إجماع الـ 63.4% من الناخبين المسجلين الذين شاركوا في استفتاء (الصرب الذين يمثلون ثلث الناخبين امتنعوا عن التصويت).

3. عادة ما يورخ لبداية الحرب في البوسنة بالمصادم من إبريل 1992 وهو اليوم الذي بدأت فيه الميليشيات الصربية محاصرتها لمراييفو - والذي اعترفت فيه المجموعة الأوروبية باستقلال البوسنة والهرسك التي كانت قد أعلنت استقلالها قبل شهر واحد. وفي اليوم التالي أعلن عن مولد «جمهورية صربية للبوسنة والهرسك» في يالو - وهي مدينة صغيرة قريبة من سراييفو.

4. تعبير «التطهير العرقي» الذي شاع في اللغة الدارجة بمناسبة الحرب في يوغوسلافيا السابقة، يشير إلى الطرد بالقوة لمكان يعتبرهم أجانب من يسيطرون عليهم، خارج أرض معينة. أخذت هذه الظاهرة طابعاً شديداً الحدة في منطقة تجاور فيها السكان الذين يعلنون انتماءهم لملل مختلفة منذ قرون عديدة.

5. تأويل الصراع في يوغوسلافيا السابقة يرجع بشكل واسع إلى تغطية الصحافة له، والتلاعب بالمعاني والكلمات الذي قام به الخصوم للحصول على المصائدات لقضيتهم ولإظهار العدو في صورة شيطانية. عن واقع ومدى «التطهير العرقي» و«إبادة جنس بشري» وعن استخدام هذه التعبيرات، يمكن مراجعة ملحوظات:

Xavier Bougarel, *op. cit.*, p. 11-14.

6. المؤتمر الأول الذي انعقد لتعريف العالم الإسلامي بقضية البوسنة وللتعبير عنها من منظور إسلامي تم يومى 18 و19 سبتمبر 1992 في جامع زغرب (الذي شيد بأموال سعودية في عام 1987) وتجمع فيه زعماء التيار الإسلامي الدولي القريب من الإخوان المسلمين. راجع:

Xavier Bougarel, *Islam et politique en Bosnie-Herzégovine. Le parti de l'Action démocratique*, thèse de doctorat, Institut d'Études Politiques de Paris, 1999, p. 342, à paraître, sous le même titre, aux Presses de Sciences Po, Paris, 2000.

تطورات بحثاً في الصفحات التالية في هذا الفصل تدّين بالكثير للعمل الرائد الذي يقدمه كسافييه بوجارال وهو ليس سوى صدى ضئيل لما فيه من توسع وثراء.

7. على حين كانت معظم وسائل التعبير عن الرأي العام الغربية قد اتخذت أثناء الحرب موقفاً مناهضاً لصربيا، وكانت الأمم المتحدة قد اتخذت تدابير عقابية ضد يوغوسلافيا الجديدة (المكونة من صربيا ومونت نيغرو في 27 إبريل 1992) بأن أقصتها

من المنظمة، وكلفت المحكمة الجنائية الدولية في لاهاي توجه اتهامات لأهم قادة «الجمهورية الصربية في البوسنة» التي أعلنت عن نفسها في بالي في 7 إبريل 1992 بارتكاب جرائم ضد الإنسانية وجرائم إبادة بشرية، كلفت الأوساط الإسلامية تقدم الحرب على أنها إبادة جنس بشري موجهة ضد المسلمين يقوم بها الغرب لأنه يرفض قبول وجود «دولة إسلامية» في أوروبا. طبقاً لهذا المنطق، لم تكن الميليشيات الصربية، ثم السيد/ ميلوسيفيتش بعد ذلك، سوى المنقذين لخطوة إبادة يقوم واضعوها الحقيقيون بتغطية مواقفهم بالتدديد بـ «الأخطاء» دون عمل أى شيء ملموس لإيقاف تنفيذها. راجع كاسيتيات الفيديو لإحدى أهم المنظمات الإنسانية الإسلامية: Islamic Relief، التي ذكرها:

Jérôme Bellion-Jourdan, « Les réseaux transnationaux islamiques en Bosnie-Herzégovine », in Xavier Bougarel et Nathalie Clayer (sous la dir. de), *Le nouvel Islam balkanique*, Ellipses, Paris, 2001.

8. عن ردود فعل العالم العربي في بداية الصراع في البوسنة راجع:

Tarek Mitri, «La Bosnie-Herzégovine et la solidarité du monde arabe et islamique», *Maghreb-Machrek*, janvier 1993, p. 123-136, et les chroniques de MECS, 1992 p. 218-220, 1993 p. 109-111, 1994 p. 127, et 1995 p. 98-100. Sur la guerre civile en Algérie vue du Moyen-Orient, voir Mohammed El-Oifi, art. cité, *Pouvoirs*, automne 1998.

9. هذه التقديرات التي لا تمثل سوى معيار للقياس عليه وضعته المخابرات الأمريكية ثم نقلته إلى الصحافة، يمين تناوله بحيلة في غياب معطيات يمكن الوثوق فيها. انضم إليهم بضعة مئات من حرس الثورة الإيرانية، أغلبهم من المعلمين العسكريين ألحقوا بالقوات العسكرية البوسنية وظلوا تحت سيطرتها حتى انتهاء الصراع.

10. انظر التمهيد في كتابنا هذا.

11. على مستوى البوسنة بكل ما تشمله من جنسيات حصل SDA على 30.4% والحزب الصربي SDS 25.2% وال HDZ الكرواتى على 15.5% - ضامناً نجاح الأحزاب القومية في مواجهة الأحزاب «المواطنة» التي لم تحصل سوى على 28.9% من الأصوات التي شاركت في الاقتراع.

12. بعض استطلاعات الرأي التي أجريت عام 1990 أشارت إلى أن مستوى تكدين المسلمين كان من الأكثر انخفاضاً بين الجنسيات اليوغوسلافية: فقط من 34% إلى 36% منهم قالوا إنهم «متدينين» كما أن 61% من الشباب أكدوا أنهم لم يذهبوا قط إلى المسجد. راجع:

Xavier Bougarel, «Discours d'un Ramadan de guerre civile», *L'Autre Europe*, n° 26-27, 1993.

13. الصرب والكروات يحملون أسماء لا تشير إلى ديانتهم، ولكنهم يتمييزون فيما بينهم في واقع الأمر باقتناء الأوتل إلى الأرثوذكسية والآخرين إلى الكاثوليكية، والتي ترجمت في أن لغتهم المشتركة التي هي الصربية/ الكرواتية. تكتب بالنسبة للأرثوذكس بالحروف السيربانية وللكرات بالحروف اللاتينية. هذان الائتماءان انعكسا عبر التساريخ

بميل في اتجاه الكنائس الشرقية (التي دخلت تحت السيطرة السياسية الإسلامية) ثم نحو اليونان وروسيا بالنسبة للصرب ونحو كتيمة روما ثم النمسا-المجر وأوروبا الغربية بالنسبة للكروات.

14. على عكس المسلمين العرب الذي أسفوا على إلغاء الخلافة دون أن يأملوا قسطاً على الإمبراطورية العثمانية، التي ينظر إليها على أنها استبدادية ومسئولة عن تخلف الشرق الأوسط والسبب في خضوعه للاستعمار الأوروبي، لم يستطع مسلمو البوسنة الذين لم يكن بإمكانهم إيجاد أى مرجعية إسلامية لهم قبل العصر العثماني، لم يكن لديهم أى سبب للوم الإمبراطورية على شيء مثلما يفعل الآخرون، فقد ناصبوا العداء رغمًا عنهم بسبب الغزو النمساوي/المجري عام 1878.

15. راجع:

Xavier Bougarel, « Un courant panislamiste en Bosnie-Herzégovine », in Gilles Kepel (sous la dir. de), *Exils et royaumes op. cit.*, p. 275-299.

16. أمين الحسيني مفتي القدس، كان مناهضاً لقيام وطن قومي يهودي في فلسطين ولبريطانيا العظمى التي جعلت ذلك ممكناً بعد وعد بلفور عام 1917، انضم إلى الجانب الهتلري وأدار المعهد الإسلامي في برلين. كانت وظيفته هي تحويل مناهضة الصهيونية داخل العالم العربي والمسلم إلى مساندة للسياسة النازية.

17. الحرب العالمية الثانية في يوغوسلافيا ضاغت من ثقل الاحتلال الإيطالي والألماني والمقاومة ضده بحرب أهلية كان أهم الفاعلين فيها هم الأوستاشي والتشيتيك والأنصار وظلت أحداث هذه الحرب حية في الذاكرة حتى قيام الحرب الأهلية في التسعينيات. قامت الحركة الأوستاشية - من خلال إقامة «دولة كرواتيا» المتعاونة مع النازي في 10 أبريل 1941 تضم البوسنة والهرسك، بتنفيذ سياسة إبادة اليهود والفجر والصرب. ولما كان المسلمون يعتبرون «كروات يدينون بالإسلام» فلم يتعرض لهم أحد. الحركة التشيتيكية التي كانت تضم المقاتلين القوميين الصرب قامت من ناحيتها، انتقاماً لذلك، بمذابح ضد الكروات والمسلمين. وأخيراً عرف الأنصار بزعامة تيتو كيف يجذبون إلى صفوفهم، بخلاف الشيوعيين، صرباً وكروات وعدداً كبيراً من المسلمين، باعتبارهم، طبقاً للنموذج السوفييتي، عرقاً يتمتع بمعاملة خاصة. ذكرى الأعمال الوحشية التي اقترفت إبان الحرب العالمية الثانية فيما بين مختلف الخصوم عادت إلى الحياة في صراع التسعينيات: الجانب الصربي عاد إلى التأكيد بالمذابح التي قام بها الأوستاشيون وأكدوا أنهم مازالوا موجودين في دولة كرواتيا المستقلة في عام 1991. كما تذكروا مشاركة المسلمين في المذابح المنظمة ضد الصرب واليهود. أما في المعسكرين الكرواتي والمسلم، فيتم الاحتفال بالمذابح التشيتيكية، كما أن الميليشيات الصربية كثيراً ما يطلق عليها اسم الـ«تشيتيك». وهم يقولون ملتحمين دون أن يهذبوا لحاهم، وهذه هي هيتهم التقليدية لذلك، فإن المسلمين البوسنيين يحلقون ذقونهم بعناية - وقد أدى ذلك إلى حزازات بينهم وبين «الجهاديين» كثفي الحلي الذين وصلوا إلى البوسنة في عام 1992. عن هذه التقليد راجع:

A. Popovic, « Les musulmans de Bosnie-Herzégovine : mise en place d'une guerre civile », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 116-117, mars 1997, p. 91-104.

18. الإعلان الإسلامي ينشر في مقدمته: «هدفنا: أسلمة المعلمين، وشعارنا: الإيمان والكفاح»، وهو «تجميع الأفكار التي تسمع كثيراً في عدة أماكن والتي لها القيمة ذاتها في جميع أنحاء العالم الإسلامي» وتقديم برنامج «عمل منظم من أجل تحقيقها». يتضمن هذا النص المختصر ثلاثة أجزاء. الجزء الأول يعدد أسباب «تخلف الشعوب المسلمة» ويعزوها إلى تجرد علماء الدين (الذي أدى إلى أن «القرآن فقد سلطان القانون» وأن تعاليمه «قد ذابت في مهمة النص القرآني المحفوظ عن ظهر قلب») وإلى انحراف «من يسمون بالتقدميين الغربيين» و«غيرهم من "التحديثيين"» الذين يشكلون في كافة أنحاء العالم الإسلامي طامة حقيقية كبرى. رمز إخفاقات هؤلاء يتجسد، في رأى الكاتب، في شخص أتاتورك الذي أدت إصلاحاته إلى جعل تركيا «بلد من المستوى الثالث». «لا يرى السيد عزت بيجوفيتش سوى مخرج واحد لذلك: تأسيس وتجميع متقنين يفكرون ويشعرون أنهم إسلاميون. هذه الإنتلجنسيا ستحمل بعد ذلك لواء النظام الإسلامي وستعمل مع الجماهير المسلمة على تحقيق هذا النظام». برنامج العمل التعبوي هذا، الذي يشير إلى صفحات من كتاب معالم في الطريق لسيد قطب، يليه جزء ثان يتحدث عن «النظام الإسلامي» يفترض في الوقت ذاته وجود «المجتمع الإسلامي» و«النظام الإسلامي»، ذلك لأن أي «حركة إسلامية حقة» هي «في الوقت ذاته حركة سياسية». بعد هذا الطرح، تظل بقية النص غامضة بعض الشيء فبوجه عام: لا نجد فيها اعتبارات عن الطريقة التي سوف يقيم بها هذا النظام الإسلامي، ولا نجد مرجعاً محدداً عن موقف المسلمين في يوغوسلافيا: «لا يمكن أن يبدأ البعث الإسلامي دون ثورة دينية، ولكنه لا يمكن أن يستمر بنجاح ويتحقق دون ثورة سياسية. طريقنا لا يبدأ بالاستيلاء على السلطة وإنما بكسب الرجال»، هذا ما يقوله الكاتب على حين سيصل حزبه SDA إلى السلطة بعد عشرين عاماً بفضل الفوز في الانتخابات ودون أن يكون قد حقق «الثورة الدينية» في البوسنة. الجزء الثالث: «مشاكل النظام الإسلامي اليوم» يطرح مسألة المرور من التعبئة الدينية إلى النضال السياسي، لناشطين يتعين أن يكونوا «أولاً من الدعاة ثم جنوداً بعد ذلك». «يتعين على الحركة الإسلامية ويمكنها الوصول إلى السلطة عندما يتوافر لها العدد اللازم والقوة اللذان يسمحان لها، ليس فقط بتمثيل النظام القائم غير الإسلامي، ولكن أيضاً ببناء النظام الإسلامي الجديد»، حتى يحقق «ثورة إسلامية» لا «انقلاباً عسكرياً إسلامياً». ينتهي النص بالإشارة النقدية للمثل الباكستاني الذي تأسس بوصفه «جمهورية إسلامية» في عام 1948 وكان «أشلاً كبيراً» ولكن هذه الجمهورية خيبت أمل الكاتب لأنها لم تعرف كيف تقيم «النظام الإسلامي». (في عام 1970، كانت باكستان - وقد حكمها فيما بين 1958 و 1969 الجنرال أيوب خان، المستبد الحداثي، وجاء بعده الجنرال يحيى خان، ثم عاشت أكثر أيامها «مدنية» عبر تاريخها كله، وكانت تمرقها المعارضة البنغالية للدولة والتي انتهت بالانفصال عام 1971). (ونعالج موضوع التوافق بين حالتي «إسلام الأقلية» الهندي والبلقاني انظر في هذا الفصل ص 392). وأخيراً تقوم الخلاصة على رؤية إسلامية جامعة، تجد إحدى حججها، من أجل إقامة وحدة سياسية لجميع مسلمي العالم، في المثال

الذي تشكله المجموعة الاقتصادية الأوروبية، وترى رأس حربة «الحركة الإسلامية» في «الجيل الإسلامي الجديد الذي نضج في السنوات الأخيرة» الذي «ولد في قلب الإسلام وشب في مراة الهزيمة والذل، وتوحد في الروح الوطنية الجديدة». ترجمة «الإعلان الإسلامي» المستخدمة هنا نشرت في:

Dialogue/Dijalog, n° 2-3, septembre 1992, supplément «Dossier yougoslave: les textes clés», p. 35-54.

19. أعلن الاستقلال الكرواتي في يونيو 1991 على حين أعلنت المناطق الصربية في البوسنة استقلالها الذاتي في الخريف.

20. الإحساس بوجود تماثل بين «التطهير العرقي» و«الحل النهائي» (الذي اقترح لتصفية الوجود اليهودي في أوروبا) كان وراء تحرك عديد من المفكرين اليهود الليبراليين في أوروبا الغربية والولايات المتحدة إلى جوار المسلمين اليوسنيين - على الرغم من الجهود الدعائية الصربية (والكرواتية ولكن بقدر أقل) لوصف هؤلاء بأنهم متعصبون سيجعلون من البوسنة الإسلامية رأس جسر للجهاد والإرهاب إلى أوروبا.

21. بالإضافة إلى ذلك يعود تدخل الدول الإسلامية في بعض الحالات إلى ارتباطات قديمة مع يوغوسلافيا (تعود إلى عصر تيتو) بحركة عدم الانحياز وشبكات العلاقات التي كانت تربط بلجراد بإندونيسيا وليبيا والعراق. كما أن التضامن مع الجهاد الأفقائسي اصطدم في عام 1979 بتحفظات الأصقاء العرب للاتحاد السوفيتي. راجع كتابنا هذا، الجزء الثاني، الفصل الثاني.

22. قرار مجلس الأمن بتاريخ 25 سبتمبر 1991.

23. راجع:

T. Hunter, « The Embargo that Wasn't : Iran's Arms Shipments into Bosnia », *Jane's Intelligence Review*, n° 12, 1997.

24. خشيت المعارضة الجمهورية أن تتمكن إيران، عن طريق إمدادات السلاح، من تأسيس نقاط انطلاق وعلاقات هامة في قلب أوروبا. راجع:

Ali Reza Bagherzadeh, *Une interprétation paradigmatique de l'ingérence iranienne en Bosnie-Herzégovine*, mémoire de DEA, IEP de Paris, 1999.

تقديم المناقشات وتحليلها في ص 11-14.

25. مجلة تايم، 30 سبتمبر 1996، مذكور ومعلق عليه في: A.R. Bagherzadeh, *op.*

cit., p. 38.

26. إثر الضغوط الأمريكية المترتبة على اتفاقيات دايتون التي جعلت منها أحد شروط تنفيذ برنامج المساعدات المسمى «تدريب وتجهيز» «Train & Equip»، اضطر نائب وزير الدفاع البوسني حمن منجيق، وهو محبوب على أنه من المقربين من طهران، إلى تقديم استقالته.

27. انظر:

Iman Farag, «Ces musulmans d'ailleurs: la Bosnie vue d'Égypte», *Maghreb-Machrek*, Janvier 1996, p. 41-50.

28. انظر:

J. Bellion-Jourdan, art. cit., et M. Kramer, «The Global Village of Islam», *MECS*, 1992, p. 220.

29. انظر كتابنا هذا، الجزء الثاني، الفصل الثاني.

30. عن المناقشات العقائدية الخاصة بالليحية، ولونها في - نظر الجهاد - وطولها
الخ. راجع:

Mohammed H. Benkheira, *L'amour de la Loi, Essai sur la normativité en islam*, PUF, Paris, 1997. P. 80-104, en particulier p. 87.

31. المعلومات المتعلقة بالمسيرة الذاتية وأقوال القائد «بارباروس» مأخوذة من حديثه
الذي ظهر في مجلة «للصراط المستقيم» رقم 33. مترجم إلى الإنجليزية على موقع
الإنترنت:

Muslim Students Association d'Amérique du Nord:

<http://msanews.mynet.net/MSANEWS/199605/19960509.0.html>.

المقال مزين بصورة للقائد بلحيته المتألقة وفي زيه القتالي العسكري. «اكتشفت» هذه
الشخصية مجلة تايم إذ كان قد أدلى إليها بحديث أكثر اختصاراً في سبتمبر 1992.
الحديث الذي نتكى نحن عليه، بالتناقض مع حديثه للتايم، موجه لجمهور مؤمن بالجهاد.

32. هم: نصير الدين الألباني (الذي طالب بالحيطة بالنظر إلى عدم التماسك بين
القوى) ومعه الشيوخان الملبيان المقربان من السلطة السعودية وهما عبد العزيز بن باز،
الذي سيصبح بعد ذلك مفتي المملكة، ومحمد بن عثيمين.

33. يقدم موقع ألوية عزلم عشر سير لـ«الشهداء» الذين استشهدوا في البوسنة
وكذلك سرداً لمسير إحدى المعارك، يعطى بيانات مختلفة عن مناضلين آخرين. يحملون
جميعاً تقريباً - مثلما هو الحال في أفغانستان والجزائر ومصر وبقية التيار «السلفي
الجهادي» اسماً حركياً منقولاً عن الأسماء التي كانت سائدة في عصر الرسول (مثل
«أبو عمر» «أبو سيف») ثم يلي هذه الكنية تعبيراً يشير إلى موطنه الأصلي أو المحلي
(مثلاً: «أبو خالد القطري») أبو همام النجدي (من نجد في وسط العربية السعودية). من
«الشهداء» العشرة، نجد خمسة سعوديين ويمنيين وقطري وكويتي (أي تسعة من عرب
شبه الجزيرة) ومصري واحد. ونجد من جهة أخرى سرداً على نفس الموقع، لمعركة
تيشين، في البوسنة الشمالية، أوقع فيها خمسة وعشرون «جهادياً» من العرب الهزيمية
يمائتي صربي في ديسمبر 1992 يؤكد، بصرف النظر عن بعده البطولي والتقيفي الموجه
للمتعاطفين مع القضية، على أهمية مشاركة السعوديين في المعارك. هؤلاء الرجال، الذين
هم جميعاً من قدامى أفغانستان، قدموا أغلبهم من مكة. هذه الروايات - التي لا يتسنى لنا
التحقق من صحتها - تسترعي الاهتمام بادئ ذي بدء لأنها تساعدنا على إدراك الصورة
التي يريد «الجهاديون» أن يعكسوها عن أنفسهم إلى جمهور الإسلاميين رواد مواقع
الإنترنت المتحدثين بالإنجليزية، إذ إن «الشهداء» العشرة قد حققوا - قبل أن ينحسروا

في الجهاد عن اقتناع ديني - نجاحاً في حيلتهم العملية أو الاجتماعية: الكويتي والقطري
كثما من ضباط الجيش النظامي، وأحد اليمنيين من الجنود كان شيعياً وتدريباً تدريجياً
عالياً في كوربا على قيادة الدبابات. كما أن أحد السعويين الآخرين قادم من أسرة ثرية
جدا ويرقل في ثياب الترف. جميعهم اختاروا أن يتركوا طريق النجاح في هذا العالم
لخدمة قضية الجهاد التي وضعوا مواهبهم السابقة في خدمتها. راجع:

<http://www.azzam.com>.

34. صور فوتوغرافية من هذا النوع تظهر على موقع MSANEWS المذكور أعلاه.

35. يصرح القائد «برباروس» في هذا الصدد: «أما فيما يتعلق باليوسنيين - وليس
هذا هو رأي الشخصى وإنما هو ما يريده الأخوة المسلمون أنفسهم: يقولون إنها ليست
أزمة وإنما هي رحمة. لولا ذلك لما كنا عرفنا الله تعالى، ولما عرفنا قط طريق المسجد.
كان رجالنا ونساؤنا وأبنائنا في حالة أخلاقية متسببة ولا يوجد في مظهرهم ما يميز
المسلم عن المسيحي. كانت النساء الممسلات كاسيات عاريات في واقع الأمر. أما اليسوم
والحمد لله فإن المساجد مزخمة ونمناؤنا منقبات، أى محجبات بالكامل، فحورات عندما
يتسوقن في المحلات والموق. اليوم أصبح النقاب، الحجاب الكامل، شيئاً طبيعياً. ويعود
ذلك والحمد لله إلى الدعوة التي يقوم بها شبائنا من المجاهدين الأحرار *moujahidines*
freelance (أى هؤلاء الذين لم ينخرطوا داخل الجيش اليوسني) في أوقات فراغهم.
راجع: MSANEWS، المذكور أعلاه.

36. راجع في أطروحة: Xavier Bougarel, *op. cit.*, p. 357-359.

ترجمة للنصوص الساخرة عن إسلام «الأخوة العرب» ومحاولاتهم غير الملائمة لقرضه
على البومنة.

37. مغادرة «الجهاديين» العرب تمت بصعوبة لأنهم كانوا يخشون تصفيتهم وهم
يفادرون الأراضي البومنية للذهاب إلى مطار زغرب. في مارس 1966 غادر ثلاثمائة
منهم سرايفو إلى استبول حيث استقبلوا بحرارة من الحزب الإسلامي التركي الرفاه ثم
قامت الأجهزة الخاصة في هذا البلد (MIT) انتقاء الصفوة من بينهم: فتم إرسال مائة منهم
إلى معسكر تدريب في شمال قبرص (الموضوع تحت الحماية التركية) علم حين أرسل
مائتين إلى جلال أباد في معسكر يسيطر عليه السيد/ حكمتيار انتظاراً لنقلهم إلى
الشيشان. أما البعض الآخر فيقال إنهم رحلوا إلى ألبانيا التي كانت تمثل جبهة محتملة
للجهاد، انتهى بها الأمر إلى الفشل. راجع MSANEWS المذكور سابقاً.

38. تمثلهم في الأساس منظمة الشباب المسلم النشط ومركزها في زينيتشا ويتزعمها
أ. بيزو من جرحى الحرب السابقين. أمكننا أن نلاحظ في يونيو 1998 أن المجلة الشهرية
الصف (وهو تعبير عربي يشير إلى صفوف المصلين في الجامع) مطبوعة بجملة جيدة
وتتبع في أهم مجامد البلد. في موستار، حيث أسس أحد علماء الدين المقرين من أوساط
شبه الجزيرة العربية، السيد/ صالح كولاكوفيتش، مركزاً إسلامياً مستقلاً عن إسلامكا
زجبدنيكا، نظمت منظمة الشباب المسلم النشط لقاء وزعت ملصقات تدعو إليه في كافة
أثناء الجزء المسلم من المدينة.

39. انظر كتابنا هذا، الجزء الأول، الفصلين الثالث والرابع.

40. Enes Karic, «Islam in Contemporary Bosnia», *Islamic Studies*, 36: 2. 3 (1997), p. 480.

5 - حرب الجزائر الثانية: منطلق المجزرة

1. هذا الرأي تتلوه، ضمن آراء أخرى، أحد درسي ومطلى منظمة راتك:

Graham Fuller, dans une étude intitulée *Algeria: The Next Fundamentalist State ?*, Santa Monica, Californie, 1995.

2. راجع حديث أجرى مع أحد القادة «الأفغان» الذى ساهم فى تأسيس الجماعة الإسلامية المسلحة فى الأنصار (منشور يصدره «مناصرو الجهاد فى الجزائر والعالم» والمتحدثة باسم الجماعة فى الخارج، تأسست فى يوليو 1993) العدد رقم 17، 5 نوفمبر 1993، يشير إليه كميل الطويل فى *الحركة الإسلامية المسلحة فى الجزائر/ من الإنقاذ إلى الجماعة*، دار النهار، بيروت 1998، ص 84-85. يعتبر هذا العمل، الذى كتبه الصحفي اللبناني الذى يتابع الملف الجزائرى فى صحيفة الحياة اليومية التى تصدر فى لندن الحياة، أكثر المصادر تفصيلاً حتى اليوم وهى التى تناولت هذا التيار المسلح الجزائرى فى الفترة من 1992 و1997، بفضل العدد الكبير من المصادر المكتوبة والصوتية والمرئية التى أتيح خصيصاً للمؤلف الوصول إليها. باللغة الفرنسية توجد بعض العناصر المحددة المبينة على مستندات جمعت فى بلجيكا فى مقال لـ:

Alain Grignard, «La littérature politique du GIA algérien des origines à Djamel Zitouni. Esquisse d'une analyse», in F. Dassetto (sous la dir. de), *Facettes de l'islam belge*, Academia-Bruyant, Louvain-la-Neuve, 1996, p. 69-95.

3. «الأفغانى» كنية استخدمها عديد من قدامى الجهاد فى أفغانستان (دون أن يعبر ذلك عن علاقة أسرية).

4. تسمية «قطبى» يطلقها أعداؤه على مجموعة من قدامى «الأفغان» بقيادة دكتور أحمد الواد الذين يستخدمون التصورات النابعة من أعمال قطب مثل «الجاهلية» و«الحاكمية» (انظر المقدمة ص 35-36) لفك شفرة العالم المعاصر وهى تعتبر جميعاً فى نظر «المسلمين» خزعات غير شرعية وخبيثة. رأس أحمد الواد لفترة قصيرة فى خريف 1992 التيار المسلح الذى أطلق عليه فيما بعد اسم الجماعة الإسلامية المسلحة، قبل أن يقبض عليه. سيقطع مصرعه فى تمرد سجن ميركاجى، فى العاصمة الجزائرية فى فبراير 1995. راجع كميل الطويل المرجع المذكور ص 65، ونقد للذين يؤلهون سيد قطب فى نص لأبى حمزة المصرى، «تلميح الأنصار للميف البتار» لندن، مارس 1997، ص 20-21.

5. هذا التيار الذى أخذ اسمه عن مجموعة التكفير والهجرة التى ظهرت فى مصر فى المبعينيات بزعامة شكري مصطفى (راجع الجزء الأول، الفصل الثالث) ضم فى الأساس قدامى العائدين من أفغانستان الملتفين حول دكتور أحمد بو عسارة المكنى بال«هاكمتانى». فبتكفيره المجتمع كله ما عدا أنصاره فهو يرمى إلى الجهاد بتضييق

القاعدة المفترضة لمُجنّديه. وقد هوجم بعنف من «الملفين الجهاديين» لهذا الميـب، كما استخدم كثيراً تعبير «تكفيرى» لدى عمليات التصفية والتطهير التى عرفتها الجماعة الإسلامية المسلحة اعتباراً من عام 1995. آخر بيان معروف لـ«الأمر» عنتر زولبرى الذى نشرته «الأصـار» فى 26 سبتمبر 1996، برر المذابح التى حدثت فى ذلك الشهر بكـسر «المجتمع وهو ما يعنى تحول الجماعة الإسلامية المسلحة إلى «التكفيرية» - كما سنرى ذلك فيما بعد. راجع كميل الطويل، للعمل المذكور ص 280-288.

6. عن «الجزأرة» الذين انخرطوا فى الجبهة الإسلامية للإنقاذ فى مؤتمر باتنـا فى يوليو 1991 انظر كتابنا هذا الجزء الثانى، الفصل الخامس راندهم هو لونس بلقاسم، المكتى بـ محمد المعيد، الذى سينضم للجماعة الإسلامية المسلحة فى مايو 1994، وستتم تصفيته فى نوفمبر 1995.

7. راجع أعلاه الجزء الأول، الفصل السادس.

8. سمحت عمليات الاعتقال واسعة النطاق للسلطة بفترة لالتقاط الأنفاس فى عـام 1992 بأن كشفت شبكات الجبهة الإسلامية للإنقاذ وأفشلت استراتيجيتها للتعينة الثورية. إلا أن تنظيم المعسكرات التى تفقر لكل شىء تولا الناشطون الأكثر تمرساً على الحرب والأفضل تدريباً الذين جندوا للصراع المسلح عدداً كبيراً من الشبان الثائرين ضد المعاملة التى يلاقونها والتى كانت الدولة تقابلهم بها وهى معاملة سماتها الوحيدة هى القمع: هؤلاء هم الذين انشقوا وانضموا إلى محاربة النظام ما أن تم الإفراج عنهم فى نهاية عام 1992. راجع، ضمن مراجع أخرى، شهادة أحد المعتقلين السابقين فى معسكرات الاعتقال الذى تحول إلى الجهاد فى الصحيفة الجزائرية اليومية *Liberté* بتاريخ 21 سبتمبر 1999. إبعاد الإخوان المسلمين فى مصر للناصرية فى معتقلات الصحراء وفى ظلروف جد صعبة، أدى دوراً رئيسياً فى تطرف التيار الإسلامى: فيها ألف سيد قطيب إعلانـه العقائدى معالم فى الطريق، وفيها أيضاً ولدت الحركة التكفيرية، انظر التمهيد والجزء الأول، الفصل الثالث.

9. «الشهادة كان ينشرها فى ستوكهولم إسلاميون جزائريون قريبو الصلة من الجماعة الإسلامية الجزائرية وظهر عددها الأول فى نوفمبر 1992. من الصعب أن نعرف إلى أى مدى يعكس هذا «الحديث» أقواله بالتحديد، لأن الحديث فى الواقع نتيجة عمل جماعى. إن وضوح البرهان والرؤيا التاريخية والمرجعيات المذكورة يرجع فى واقع الأمر أن يكون عملاً من إنتاج متقن الحركة.

10. يذكر لقيادة أربعة مفكرين إسلاميين جزائريين: الشيوخ مصباح وعبد اللطيف سلطانى والعربوطى (وهم من الأعضاء القدامى لجمعية العلماء الجزائريين الذين ظلوا فى المعارضة للنظام بعد 1962) والمفكر الإصلاحى مالك بن نبي (1905-1973).

11. عن إعلان الجهاد فى أفغانستان كفرض عين الذى أصدره عبد الله عزام. راجع الجزء الثانى، الفصل الثانى. يبدو أن الكاتب يعرب عن أسفه لأن المساعدات الهامة التى حظى بها الجهاد وخاصة من جانب شبه الجزيرة العربية لم تستفد منها معركة الجماعات المسلحة الجزائرية.

12. يبين المؤلف أن الجماعة المسلحة الجزائرية نتجت عن «اتحاد مجموعة منصوري ملياني، ومجموعة الدكتور أبو أحمد (أحمد الواد) ومجموعة مح لوفيه».
13. التعبير العربي الذي يستخدمه لعيدة يرجع إلى السلفية في مفهومها المتشدد: إتياع منهج أهل السنة والجماعة وفهم السلف الصالح.
14. هذه المراجع المشتقة لكتاب غربيين يتم استدعاؤهم لكي تثبت أفكارهم اتحاد حضايرهم ذاتها تتكرر كثيراً في الأدبيات الإسلامية الراديكالية. من الصعب أن نعوف إن كان إسما أوزولاد شينجلر (صاحب الكتاب المشهور انهيار الحضارة الغربية) والفيلسوف والرياضي برتراند راسل معروفين من مسكرى الميارات لعيدة أم انهما كانوا نتيجة استحضار واستيفاء من ناشري الشهادة.
15. القرآن، سورة المائدة، الآية 51: «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم» بعض الترجمات الأقرب إلى التتير الإسلامي، مثل ترجمة حميد الله، تقرأ هذه الآية على أنها تحريم مصادقة اليهود أو المسيحيين. الجزء المذكور من الآية هنا - الذي نقترح له ترجمة أبسط - يساوى الحكام «الكافرون» باليهود والمسيحيين. جزء آخر له معنى شبيهه بالسابق: «وهم منهم» يرد كثيراً في نصوص الجماعة الإسلامية المسلحة ويستخدم في تبرير «المسؤولية الجماعية» لكل الذين من المفترض فيهم أنهم يساعدون السلطة بل ولم ينضموا للنضال المسلح. هذا النص سيذكر لتبرير اغتيال النساء والأطفال عام 1997. (راجع أبو حمزه، تلميع، الذي سبق ذكره، ص23). تعبير «نحن منهم أبرياء» يعنى أنه يحل به إهدار دم الأشخاص المعنيين. نلاحظ أن الجزء المذكور من الآية القرآنية 51 في هذا النص من الحوار يذكر خطأ «فهم منهم» بدلاً من «فإنهم منهم» وهو لا يغير المعنى إلا أنه يمس قدسية النص القرآني ويكشف عن أن كاتب الحديث الصحفي (أو كتابه) هم من مستوى ثقافي إسلامي ضعيف، على الرغم من ادعائهم السلفية الأكثر تمسكاً بحرفية النص.
16. تعبير «الحق بقاظة الجهاد» يرد عنوان أحد كتب عبد الله عزام حول الموضوع: «الحق بالقاظة» أنظر الجزء الثاني، الفصل الثاني، هامش 34.
17. بين سقوط كابول في أيدي المجاهدين في إبريل 1992 واستيلاء طالبان عليها في سبتمبر 1996 عرفت أفغانستان وضعاً من القوضى أثر ملابا على «انتصار الجهاد» الذي أعلنه مؤيدوه. راجع الجزء الثالث، الفصل الثالث.
18. أهم مقتطفات «الحديث الصحفي» منكرة في: كميل الطويل، الكتاب المذكور ص79-84. اقرأ أيضاً في الصفحات 78-84. مقتطفات من البيان رقم 2 للجماعة الإسلامية المسلحة وكذلك تغريغ لكسيت صوتي للعيدة.
19. المجالس الشعبية البلدية التي فاز بها حزب الجبهة الإسلامية للإنفاذ في يونيو 1990 تم حلها في إبريل 1992 ووضعت تحت المسؤولية الإدارية لمديرين عينتهم السلطة، وهم الذين أصبحوا هدفاً متميزاً للجماعات المسلحة.
20. هذه الظاهرة موصوفة بدقة شديدة في كتاب:

Luis Martinez, *La guerre civile en Algérie*, op. cit.

يبين المؤلف بشكل عام أن الحرب هي فرصة لإعادة توزيع الثروة عن طريق العنف بصرف النظر عن المواجهة الأيديولوجية بين الإسلاميين والسلطة. في الحالة التي تسهنا هنا بالتحديد، فالإبتراز ووسائل المراقبة الأخرى التي قامت بها الجماعات المسلحة (تحصيل مبالغ، فديات، سرقات، إلخ) شكلت مورد الدخل المالي الرئيسي لتمويل الجهاد، نظراً لغياب ممول خارجي مثل العروش البترولية في الجزيرة العربية أثناء حرب أفغانستان. وكلما زاد المستنقع الجزائري، زادت أعداد جرائم القتل والاعتداء على الممتلكات أو المراتب، التي تحقق مصالح خاصة مختلفة، وتجعل من العنف الإسلامي وسيلتها (لهم ثروة أحد المنافسين أو من أجل الحصول على ممتلكات ضخمة ما) بل أيضاً في أن تستغل جو عدم الاستقرار السائد لكي تلبس الجريمة رداء الجهاد.

21. تولى شخص لفترة قصيرة اسمه عيسى بن عمر المرحلة الانتقالية في يوليو-أغسطس، قبل أن ترديه قوات الأمن قتيلاً طبقاً لما يرويه: C. al Tawil, op. cit. P.115
22. انظر: S. Labat, *Les islamistes algériens*, op. cit., p. 236-237

23. تعبير الأنصار يشير إلى مؤيدى النبي محمد عندما وصل إلى المدينة غداة الهجرة عام 622. هذه النشرة، التي تقول عن نفسها أنها «صوت الجهاد في الجزائر وفي كل مكان» وتقع في 16 صفحة من حجم الورق مقاس A4 المعدة على الكمبيوتر، كانت توزع أيام الجمع عند خروج المصلين من بعض المساجد اللندنية، كما كانت توزع بالفاكس والبريد الإلكتروني. بعض الأعداد كانت تتضمن ملحقاً اسمه القتال يتحدث باسم الجماعة الإسلامية المسلحة. وفيما عدا «أخبار الجهاد» كانت النشرة تنبع بيانات الجماعة الإسلامية المسلحة وبيانات بعض الجماعات «الجهادية» الأخرى وعلى وجه الخصوص، الليبية والمصرية، وأحياناً مع بعض المسؤولين أو الفاشطين، ومواضيع افتتاحية. كانت النشرة تتضمن في الأساس نصوصاً تبين الأيديولوجيا السلفية الجهادية مدعومة بالعديد من النصوص المأخوذة من التراث الكلاسيكي الإسلامي مثل ابن تيمية والمدرسة الحنبلية. هذه الضمانة العقائدية التي أضفيت على العمل المسلح في الجزائر كانت تستخدم تعبيرات وأسلوباً مقعراً يستهدف أن يبدو مرجعياً أكثر من أن يكون مفهوماً حقيقياً من قارئ يمتلك قاموساً عادياً من اللغة العربية المعاصرة. فعلى عكس وضوح و«عصرية» كاتب مثل سيد قطب الذي يخاطب مباشرة نكاه قرآنه، كان لفظ «السلفيين الجهاديين» يلجأ إلى الغموض المقصود منه التوصل إلى انصياع تام وغير متعل في الوقت ذاته. وقد كان على العموم في غير متناول الناشط المتوسط في صفوف الجماعة القادم من الشباب الفقير من سكان المدن.

24. في 21 أغسطس 1993 في الوقت الذي ترأس فيه جعفر الأففاني الجماعة الإسلامية المسلحة، اغتيل قسدي مرياح، رئيس الوزراء حتى صيف 1989، في عهد الرئيس شاذلي بن جديد، وكان يشغل لفترة طويلة منصب مدير أجهزة الأمن. على الرغم من أن ممثلي الجبهة الإسلامية للإنقاذ في أوروبا قد ندوا بهذا الاغتيال معتبرينه جريمة قتل قامت بها الأجهزة الجزائرية ذاتها (المنافضة للاتصالات التي قامت بها الضحية مع بعض الإسلاميين في الخارج) أعلنت الجماعة الإسلامية المسلحة عن مسئوليتها عن

عملية الاعتقال. كانت هذه هي العملية الأولى التي بدأت تثير في بعض دولتر جبهة الإنقاذ مسألة تلاعب الأجهزة السرية الجزائرية بالجماعة المسلحة.

25. في 26 أكتوبر تم اختطاف ثلاثة موظفين من العاملين في قنصلية فرنسا في العاصمة الجزائرية ثم أفرج عنهم وهو مزودين برسالة من الجماعة الإسلامية المسلحة تطالب برحيل كافة الأجانب من الجزائر.

26. نشرت الوسط التي تصدر في لندن في 21 يناير 1991 حديثاً أجرى في بيشاور وعن طريق وسيط مع أحد قادة الجماعة الإسلامية المسلحة والذي تم التعرف عليه على أنه شريف غومسي، وهو ما يدعو إلى الاعتقاد بأنه قد أقام في المنطقة الواقعة بين أفغانستان وباكستان.

27. يعطى كميل الطويل في العمل المذكور في ص 144-154، وصفاً مدعماً بالمستندات العديدة للمقابلة، انطلاقاً من كسيت فيديو انتشر بين الأوساط الإسلامية وشارك فيه عديد من الأشخاص الموجودين. راجع ترجمة فرنسية لـ «بيان الوحدة» لـ:

F. Burgat, « Algérie : l'AIS et le GIA, itinéraires de constitution et relations », *Maghreb-Machrek*, n° 149, juillet-septembre 1995, p. 111.

28. رجام كان يستغل لقبه كرئيس المكتب التنفيذي للجبهة الإسلامية للإنقاذ وقد وقع من، مخلو في بالنيابة عنه وعن شيبوتي الغائب لمرضه الشديد.

29. صدر من الهيئة التنفيذية لجبهة الإنقاذ في الخارج قرار بفصل كل من أ. هدام رئيس الوفد البرلماني للجبهة الإسلامية للإنقاذ في الخارج، المقيم في الولايات المتحدة وأحمد زاوي، المقيم في بلجيكا. في 8 يوليو كان الأول قد نشر بياناً يبارك فيه وحدة 13 مايو.

30. ك. الطويل يعرض في كتابه سابق الذكر ص 184-189 الروايات المختلفة التي تردت حول تحية محفوظ طاجن.

31. يوجد عرض مفصل جيد البنين عن نظرية التلاعب المنظم من وراء المسنار بالجماعات الإسلامية المسلحة على يد الأجهزة المتخصصة في الجيش الجزائري على موقع الإنترنت لحركة الضباط الجزائريين الأحرار، وهم مجموعة منشقة من الضباط تأسست في صيف 1997 ويقم مسؤولوها في مدريد. يتعين تناول هذه الأسرار التي يكشف عنها، مثلما نتناول كافة المعلومات، غير المؤكدة حول هذه المسألة، بكل حيطة مع إيداعها في الملف (راجع موقع:

(<http://www.anp.org>)

راجع أيضاً:

« Algérie : un colonel dissident accusé », *Le Monde*, 27 novembre 1999, p. 14-15.

32. أثناء عملية الاختطاف طالب بيان صادر عن الجماعة الإسلامية المسلحة بالإفراج عن القادة الإسلاميين المقبوض عليهم في الجزائر (وخاصة لعيادة ومدني وبن حاج) وفي العربية السعودية (الشيخان العودة وحوالي: انظر الجزء الثالث، الفصل الثاني)

وفي الولايات المتحدة (الشيخ المصري عمر عبد الرحمن، بسبب الاعتداء على مركز التجارة العالمي في نيويورك (الأول)، انظر الجزء الثالث، الفصل السابع) مرددا بذلك وجود الجماعة ضمن التيار السلفي الجهادي الدولي.

33. نناقش النتائج التي تخص فرنسا المترتبة على الاعتداءات الإرهابية التي جرت على الأراضي الفرنسية في 1995 في الجزء الثالث، الفصل السابع.

34. يمكن الاطلاع على نقد لمساندة الولايات المتحدة لاجتماع روما في كتاب:

Richard Labévière, *Les dollars de la terreur. Les États-Unis et les islamistes*, Grasset, Paris, 1999, p. 197-203.

35. نشر السورى أبو مصعب عام 1995 كتيباً بعنوان *اتفاق روما في ظل صليب الفاتيكان* يلخص فيه معارضة التيار السلفي الجهادي لسياسة زعماء جبهة الإنقاذ (راجع ك. الطويل، العمل السابق ذكره، ص 248 رقم 17) قامت جماعة *Sant'Egidio* بتنظيم هذا الاجتماع في روما وهي جماعة قريبة من دوائر الفاتيكان، غير أن المبادرة لم تحظ بالإجماع داخل أجهزة حكومة الفاتيكان.

36. عن المشاكل التي تسبب فيها التلاعب بالجماعات الإسلامية من وراء المستار ولاسيما أكثرها راديكالية راجع الحاشيتين 44 و49.

37. هذا الكتيب عنوانه *هداية رب العالمين* وهو ملئ بنصوص قرآنية وبنصوص أخرى منقولة عن كتاب من التراث السلفي (وعلى رأسهم ابن تيمية) يفترض أن يكون مؤلفه مالكا لنافسية الثقافة الإسلامية الكلاسيكية وهو ما يصعب علينا أن نؤكد امتلاك زيتوني لها. الغريب هو أن كافة الأرقام المستخدمة في النص (من ترقيم الصفحات والفقرات. إلخ) هي الأرقام الهندية الشائعة في الشرق الأوسط دون المغرب (حيث الاستخدام الشائع هو للأرقام العربية المستخدمة في أوروبا) وهو ما قد يرجح أن من قام على تأليفه، ولو بشكل جزئي هم من الكتاب الشرقيين المنتمين إلى التيار السلفي الجهادي في لندن. وهو مؤرخ في 6 شعبان 1416 هـ الموافق، 28 ديسمبر 1995، أي بعد اغتيال محمد سعيد.

38. يعتبر نص *الهداية* الإخوان المسلمين و«الجزارة» من «أهل الكفر والشرك فسي عقيدتهم». ذلك لأن الأوائل يرجعون إلى الديموقراطية والأخريين لإعلانهم أن «الجهاد أسلوب غير حضارى». غير أن الفاشطين لم يعتبرهم النص «كفاراً» بصراحة وبناء على ذلك فهم ليسوا من الذين يجب إعدامهم. على حين ينطبق ذلك على الشيعة وعلى وجه الخصوص على الخوميني (انظر *الهداية*، السابق ذكره ص 29-30). ويختتم الكتاب، بعد أن قدم بالتفصيل شروط الانضمام إلى الجماعة الإسلامية المسلحة ومراحل التوبة لمختلف شرائع الجزائريين (من الأعضاء القدامى «للدوائر الكفرة» من أحزاب علمانية، وجيش، إلخ. وكذلك أعضاء الجبهة الإسلامية للإنقاذ والجيش الإسلامي للإنقاذ والتكفيريين وغير الجزائريين والدعاة الذين أهملوا الجهاد وعلماء الدين المتبعين للطريق السلفي) يُختتم الكتيب باستمرار غريبة للانضمام إلى الجماعة الإسلامية المسلحة (يتعين على طالب الانضمام أن يملأها ويذكر من يزكوه) تذكرنا أكثر بعضوية حزب من النوع

الليبيى مزود ببيروقراطية، لا بتجمع جماعات مسلحة متفرقة فى أوكارها ودخل الأحياء المدنية الشعبية.

39. مع ع. شيبوتى وس. مخلوفى. (راجع ص 416).

40. «قضية» لعمار و طاجن نظرت فى 4 يناير 1996 حسبما يقول ك. الطويل (فى المرجع المذكور ص 240 والتالية) الذى ينشر تقريرا لما جاء فى الكاسيت. كما أن «اعتراقات» الرجليين والحكم الذى صدر عليهما تتم مناقشتهم بشكل مطول فى كتيب آخر: «السيف البتار الذى ظهر فى عهد إمارة زوايرى» (راجع الهامش 47).

41. ظل الرهان فى تلك المنطقة، المعرضة جدا للأخطار فى الجبال، القريبة من معقل ميديا الإسلامى لأنهم كانوا قد حصلوا على الأمان من أمراء الجماعة الإسلامية المسلحة. حول هذه القضية، اقرأ:

Mireille Duteil, *Les martyrs de Tibhirine*, Brépols, Paris, 1996.

42. فى كتيب ظاهره علمى، عنوانه: ابن تيمية: وضع الرهبان،

Ibn Taymiyya. Le statut des moines.

(باللغة الفرنسية) ثم عنوان فرعى بالعربية "ريان الفارقين فى قتل رهبان تيبهيرين" يقدم جامعى متخصص فى اللغة العربية بلجيكي، اعتنق الإسلام واستخدم لهذه المناسبة اسما مستعاراً هو نصر الدين لوباتولييه، تيريرا لاهوتيا لاغتيال الرهبان فى الترات الإسلامى (دار نشر السفينة، بيروت، 1997). يميز المؤلف، بعد أن ترجم وعلق على تقوى لابن تيمية، بين الفمناك الذين ليست لهم أى علاقة بالمتجمع وهم الذين يحرم قتلهم - والرهبان الذين يختلطون بالناس، وهم الذين يسمح بقتلهم. ثم يذكر ما أوصى به الخليفة الأول أبو بكر، فاتح سوريا المسلم: «متجدون قوما انمحبوا إلى صومعاتهم، دعوهم لما هم انمحبوا من أجله، كما متجدون قوما جعلوا ما يشبه العيش ومسط رعوهم. اقتلوا هذا العيش الذى فعلوه بسيوفكم». وكما كان ابن تيمية قاسيا تجاه هؤلاء الذين خلقوا شعورهم عند منتصف رعوهم بعد أن أطلق عليهم وصف «أئمة الكفر»، أكد الكاتب كذلك على الأوس العقائدية للحجة التى استخدمها زيتونى فى بيانته الموزع 18 إبريل 1996 لتبرير التنفيذ المحتمل لأسراه وهو يرجع إلى مثل هذه المصادر. وبصرف النظر عن المجادلات التى أثارها هذا الكتيب الذى تظهر من لهجته نفخة عدائية جدا للمسيحية وتظهر ادعاء كاذبا بالعلم لتلميذ مستجد فى الدراسات الشرقية (من ذلك على سبيل المثال العنوان الفرعى المسجوع للكتيب مقلدا بذلك أسلوب كتيبات الجماعة الإسلامية المسلحة، واسم الناشر السفينة، فى حين أن اسم الكاتب هو بالفرنسية المراكبى)، وأقل ما يقال عن هذا أنه فى غير محله بالنظر إلى هذه القضية للأساسية، بصرف النظر عن كل ذلك فإن الكاتب يأتى بمادة خضبة حول بنية العالم الفكرى واللاهوتى للتيار السلفى الجهادى الذى تنتمى إليه الجماعة الإسلامية المسلحة. ومن جهة أخرى فهما كان التلاعب بزيتونى على يد مصالح لم يتم تعيينها بعد، فإن من حرروا البيانات التى ظهرت بتوقيعه كانوا يتمتعون بثقافة إسلامية حقيقية. انظر الصفحة التى خصصها هنرى تنك فى صحيفة لوموند، 7-8 يونيو 1998 - لقضية تيبهيرين، وبها

أيضاً تقرير عن الفضيحة التي سببها كتيب «وضع الربان» الذي وصف بأنه «دفاع عن المذبة». راجع أيضاً:

«Oxford Fellowship for Author of Murder Monks' Book», *The Observer*, 6 sept. 1998.

43. ك. الطويل، الكتاب الذي سبق ذكره ص 230-239. ثم وجه اللوم لزيوتوني في الأساس لأنه لم يقدم «الدلائل الثريفة» التي تبرر تصفية م. المعيد وع. رجام وقنماء أفغانستان، كما اتهم أيضاً بـ«الغلو» وهو تعبير يلصق عادة بالخوارج.

44. تلحظ نشرة الرباط، لسان حال أنصار الجبهة الإسلامية للإنقاذ في أوروبا في عددها رقم 113 الصادر في 19 يوليو 1996 غداة وفاة أمير الجماعة الإسلامية المسلحة: «كشف حساب زوايري منذ أن أصبح على رأس الجماعة الإسلامية المسلحة وهو سلبى للغاية بالنسبة للتيار الإسلامي الجزائري وهو في المقابل أكثر إيجابية بالنسبة للنظام. انحرفه الجموي وتصديره للإرهاب إلى فرنسا جعل من التيار الإسلامي الجزائري شيطانياً، كما أن الحرب التي شنت ضد الناشطين والكوادر التابعين للجبهة الإسلامية للإنقاذ (قامت الجماعة الإسلامية المسلحة بتصفية أكثر من ألف من كوادر الجبهة) وتلك التي شنت على عائلات أفراد قوات الأمن بما فيهم الزوجات والأبناء».

45. منشور الجماعة (التعبير يشير هنا وفي هذا السياق إلى الجماعة الإسلامية المسلحة GIA) وهو الذي استخدم كلسان حال الجماعة فيما بين توقف صدور الأنصار في يونيو 1996 وعودتها إلى الظهور في فبراير 1997 (راجع أعلام) نشر في عدده رقم 10 (سبتمبر 1996) «حوارا مع أمير الجماعة المسلحة أبو عثلح عتشر زوايري». البيانات الوحيدة عن سيرته الواردة في الحديث تشير، بالإضافة إلى مولده بالقرب من بوفريك في 1970، إلى تطوعه في الجماعات المسلحة وقربه من زعمائها. أما بقية الحديث فهي مخصصة لتنفيذ الاتهامات الموجهة له بأنه من الخوارج، ولتبرير التصفيات الناجمة عن حقبة زيتوني، وللمجادلة ضد الجماعات المصرية والليبية التي سحبت تأييدها للجماعة الإسلامية المسلحة في يونيو 1996 وللتأكيد على الاستمرار في الخط «السلفي الجهادي» (ص5 إلى 16).

46. راجع ص 291.

47. هذا النص، الذي يقع في ستين صفحة والذي قام بتحريره مسئول لجنة الشؤون الدينية في الجماعة المسلحة أبو منذر بناء على طلب من أبو حمزة، وقدم له زوايري، عنوانه مسجوع - مثله مثل المنشورات الأخرى التي من النوع ذاته: السيف البتار، رداً على الذين طعنوا المجاهدين الأبرار في الظهور وهم مقيمون عند الكفار، (وهو يعني بذلك أبو قتادة وأبو مصعب الذين انتقدوا الجماعة المسلحة بزعامة زيتوني في يونيو 1996). يتضمن هذا النص في جوهره تبريراً لعمليات التصفية التي تمت خلال إمارة زيتوني ويقدم عنها عدداً من المعلومات وأيضاً وصفاً للمجتمع الجزائري. (راجع الحاشية 48). هذا النص الذي وزع في جامع فينزابوري ببارك في مارس 1997، كان موضوع بحث توضيحي في الشهر التالي بقلم أبو حمزة في كتيب يقع في 32 صفحة تحت عنوان: تلميع الأنصار للسيف البتار، طبقاً للتراث المسلم التقليدي المسترمت حيث

كان علماء الدين يتراشقون بالكلمات، «موضحين» و«ملمعين» آراءهم الدينية وكانوا يثرونها بأرائهم الخاصة. في حديث له معنا (لندن، فبراير 1998) أوضح لنا أبو حمزة أنه لاحظ وجود أخطاء في *السيف البتار* بالنسبة للخط المسلفي الجهادي، وأنه كتب «لتلميع» لإعادة الجماعة الإسلامية المسلحة إلى الخط القويم. إنه مكتوب بأسلوب غاية في التحذلق ملئ بالتعديرات المقعرة والقديمة وهو يكاد لا يكون مفهوماً من قارئ له معرفة متوسطة باللغة العربية المعاصرة، ووظيفته في الأساس هي إضفاء هالة من المرجعية على النص. راجع مقالنا:

« Le GIA à travers ses publications », *Pouvoirs*, n° 86, 1998, p. 82-84, pour la traduction française d'un extrait de ce dernier texte.

48. *السيف البتار*، العمل سابق الذكر: ص 39-40 (الفصل 8):

« Propos excellents sur la classification des gens de ce pays par le GIA ».

ينكر الكاتب في معتل الفصل أن الجماعة المسلحة لا تنعت المجتمع الجزائري في مجمله بالكفر (وهم في هذا يتميزون عن التكفيريين) لأن «أساسه هو الإسلام». إلا أن النص يضع في اعتباره فرض عقوبات على الذين يتخللون أو يخشون الدخول في الجهاد.

49. موضوع «التواطؤ» بين الجماعة الإسلامية المسلحة والإسلاميين عامة تم تحليله، على سبيل المثال، في صحيفة *لوماتان* (التي تصدر في الجزائر) في عدد 7 أكتوبر 1997 بمناسبة اكتشاف مستندات تم العثور عليها إثر هجمات الجيش على «قواعد للإرهابيين» في قرية قائد قاسم. على العكس من ذلك نقرأ في:

Patrick Denaud, *Le FIS : sa direction parle...*, L'Harmattan, Paris, 1997.

رأياً لعدد من أعضاء المكتب التنفيذي للجهة الإسلامية للإنقاذ في الخارج، في الجماعة الإسلامية المسلحة وهم يرون أن استراتيجيتها هي محصلة اختراقها من الأجهزة السرية الجزائرية. فيقول ح. عبد الكريم نائب رئيس المكتب التنفيذي في الخارج: «تجد داخل الجماعة الإسلامية المسلحة أناساً صادقين في معتقداتهم المتطرفة وهم [...] ضحايا سهلة للأمن العسكري الجزائري: لحقت بهم بعض عناصر متسللة مكلفة في الأصل بإقامة الصلة بين المتطلبات الخارجية والقرارات الداخلية لتجعلها في تسلسل منطقي تام مع الواقع، بالنسبة للتلاعب الإعلامي» (ص 167). نفس ما يقوله جعفر الهواري، الرئيس السابق لرابطة «التعاقد» أو الأخوة الجزائرية في فرنسا، الذي كان يمثل الجبهة الإسلامية للإنقاذ في فرنسا ذاتها، قبل أن يطرد منها في نهاية 1994، وهو يصف زوايري بأنه «أسي عمره 26 أو 27 عاماً وكل أسرته وأخوته من المجرمين السابقين وهو لا يعلم شيئاً ولم يتعلم قط، سواء معرفة علمية أو سيمائية أو دينية. كيف يمكن أن يأتي بتصريحات لا يستطيع أن يقرأها؟ نفس الشيء ينطبق على جمال زيتوني، إنه بطبيعة الحال شخص يتم تحريكه من وراء الستار» (ص 222). في نهاية عام 1997 نشرت الجماعة الجزائرية في بريطانيا العظمى، وهي منظمة مؤيدة للنضال العسكري، كتاباً باللغة العربية عنوانه كتاب الجهاد تشهد على اختراق الأجهزة السرية للجماعة الإسلامية المسلحة. (لندن) ويضم الكتاب 22 بياناً صادراً عن مختلف الجماعات

المملحة ظهرت فيما بين ديسمبر 1995 وسبتمبر 1997 قطعت علاقاتها مع زيتوني ثم زوايري، متهمة إياهما بأنهما ابتعدا عن الخط «السلفي الجهادي» وتحولوا إلى التكفير.

50. بيان زوايري رقم 51 المنشور في الأتصال رقم 165 بتاريخ 27 سبتمبر 1997 وكذلك شروح أبو حمزة موجوة في ك. الطويل، العمل سابق الذكر ص 280 وما بعدها.

51. راجع:

Luis Martinez, « Algérie : les enjeux des négociations entre l' AIS et l'armée », *Politique internationale*, 4/97, p. 499 sq.

52. في 6 يونيو أعلن مدني مرزاق «الأمير الوطني» للجيش الإسلامي للإنقاذ «التوقف النهائي للنضال المسلح» وهو ما أيده عباس مدني. في 6/11 في خطاب وجهه إلى «صاحب المعادة الرئيس عبد العزيز بوتفليقة» موضحا: «إذا ما واصلتم السير على هذا الطريق الذي نقره والذي يتواءم مع تطلعات شعبنا البطل، ستجدونني، بإذن الله، إلى جانبكم.» (لوموند، 13 و 14 يونيو 1999).

53. تعبير «Import-Export»، (تصدير واستيراد) يشير في اللغة الساخرة الجزائرية إلى وسيلة إثراء كبار شخصيات النظام، وهم الذين يحتكرون استيراد المنتجات غير المصنعة محليا ويحرمون على عدم تصنيعها محليا في الجزائر حتى لا يؤثر في نصيبهم من السوق. كانت هذه الواردات - التي يسدد ثمنها من ريع المصادرات البترولية، بواسطة ضمانات بنكية (بنوك مؤمنة) وهي بنوك لهم عليها تأثير خاص - (الأدوية على سبيل المثال) ضمنيت كمكاسب هائلة للذين تحكموا فيها، في الوقت الذي كانت تعيق ظهور بورجوازية منتجة في الجزائر وخلق فرص عمل. وقد أعزى تمويل العديد من الشركات، خلال الحرب الأهلية، طبقا للإشاعات، إلى هذه «المافيا» (استيراد وتصدير).

6 - الإسلام السياسي المصري في غمار الخطر الإرهابي

1. راجع أماني قنديل:

Amani Qandil, « L'évaluation du rôle des islamistes dans les syndicats professionnels égyptiens », in B. Dupret (sous la dir. de), *Le phénomène de la violence politique : perspectives comparatives et paradigme égyptien*, Cedej, Le Caire, 1994, p. 282.

النجاحات التي حققتها القوائم التي تقدم بها الإخوان المسلمون في هذه «التقابات المهنية» التي تتشكل من أعضاء الطبقات الوسطى ترجع إلى عدة عوامل. أولا تضخم عدد أعضائهم من الشباب الناتج عن انفجار أعداد من دخلوا الجامعات في السبعينيات مما أدى إلى إفقارهم وهي ظاهرة مؤثرة بوجه خالص لدى الأطباء الجدد الذين يصعب عليهم إيجاد مرضى لديهم نقود يدفعونها للرعاية الصحية، وكثير منهم يعيش على مرتب صغير جدا من وزارة الصحة. في مقابل هذا العوز المادي يرد الإخوان المسلمون بتنظيم خدمات اجتماعية وخيرية، وهو نشاط ترمسوا عليه من خلال السيطرة على عديد من الجمعيات الخيرية التي تمولها أموال الزكاة التي يدفعها لهم أغنياء المسلمين

أو بدعم من البترول-دولارات القادمة من متعاطفين مصريين هاجروا إلى شبه الجزيرة العربية وكذلك من إسلاميين أو سلفيين محليين. علاوة على أن الإخوان بتقديهم مشروع للتغيير السياسي قد يرفع من قدر الطبقات الوسطى للمكتينة، كانوا يقرحون حلاً للإحباطات التي يشعر بها عديد من هؤلاء الخريجين الشبان والذين تبذرت أموالهم في الارتقاء الاجتماعي بعد أن أصبحوا ضمن البروليتاريا. وأخيراً، ساعد امتناع الكثيرون جداً عن التصويت في الانتخابات النقيية على انتصار الأقلية النشطة والمنظمة تنظيمياً جيداً للإخوان. هذه الظاهرة الأخيرة هي التي أمدت السلطة بحجة استعادتها للسيطرة على نقابة المحامين في 1993. (بعد انتصار الإخوان في نقابات المحامين في 11 سبتمبر 1992). فصدر القرار بقانون ينص على أنه يتعين مشاركة 50% من أعضاء النقابة في التصويت لكي تصبح الانتخابات قانونية، وهو الشرط الذي لم يكن قائماً وأدى إلى وضع النقابات تحت إدارة حكومية. راجع ص 312-313 وتعليقات نبيل عبد الفتاح في:

Nabil Abdel Fattah, *Veiled Violence. Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics in 1990s* [sic], Sechat, Le Caire, 1993, p. 36-45 et 74-81.

2. راجع الجزء الثاني، الفصل الثالث.

3. تلا البرامج الإسلامية البرامج السياسية (11 ألف ساعة) والترفيهية (8 آلاف ساعة) على حين ألغت الرقابة البرامج «غير الأخلاقية» (مثل الرقص) أو تلك التي اعتبرت «غير موافقة للتعليم الإسلامية». في:

Al Ahram, 21 mai, et Mayo, 25 mai 1985, cités dans Ami Ayalon, « Egypt », MECS, 1984-1985, p. 351.

4. فيما بين 1981 و 1984 أدى اعتقال عدة مئات من الناشطين الراديكاليين في المعتقلات ذاتها إلى تنشيط مجادلات واسعة فيما بينهم، انتهت بتحرير عديد من الكتيبات النظرية التي قام على أساسها التمييز بين مواقف مجموعة الجهاد من ناحية والجماعة الإسلامية من ناحية أخرى. بعد 1984، رفض الأوانل القبول بعمر عبد الرحمن «أميراً» بحجة أنه ضريب، على حين اعتبر الآخرون أن مسجينا (أ. الزمر) لا يستطيع أن يلبي شروط «الإمارة» على جماعة من المصلين. حول هذا الجدال راجع: تقرير الحالة الدينية في مصر 1995 تحت إشراف نبيل عبد الفتاح، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، 1996 (نشير إليه فيما بعد بـ تقرير 95) (كذا) ص 185-187.

5. أيمن الظواهري، وهو الذي سيؤدي دوراً هاماً في الشبكات الإسلامية الراديكالية في النصف الثاني من التسعينيات. من مواليد 1951، دكتور في الجراحة عام 1978 وهو من أسرة كبيرة في القاهرة تضم عديداً من الأطباء والديبلوماسيين. أحد أجداده كان سفيراً وآخر كان شيخاً للأزهر. نشط منذ من المراهقة في الأوساط الإسلامية السرية في الحقبة الناصرية وانضم إلى مجموعة اغتيال السادات عن طريق عبود الزمر. ألقي القبض عليه في أكتوبر 1981 وبعد أن أفرج عنه في 1984، أمضى نهاية المقعد في أفغانستان وتحرك بحرية في

أوروبا انطلاقاً من بلغاريا. راجع على وجه الخصوص تقرير الحالة .. 1996
سابق الذكر، القاهرة 1998، ص 280.

6. انظر الجزء الأول، الفصل الثالث.

7. في السبعينيات كان تعبير الجماعات الإسلامية يشير إلى الحركات الطلابية لكافة التيارات الإسلامية بصرف النظر عن توجهاتها. في منتصف الثمانينيات كان استخدام هذه الكلمة بالمفرد -جماعة- ويلحق بها أحياناً كلمة متطرفة لا يشير سوى إلى حركة سرية لجأت إلى العنف وأعلنت انفصالياتها تحت الزعامة الروحية للشيخ عمر عبد الرحمن.

8. حول هذا التعبير الإسلامي واستخداماته في أفغانستان والعربية السعودية، انظر الجزء الثالث، الفصل الثالث.

9. من المواليد 1938، مريض بالمسكر وضرب منذ الشهر العاشر، درس العلوم الدينية (وهو اتجاه شائع بين فاقدى البصر الذين لا يعوقهم هذا من حفظ النصوص الدينية - مثلما هو حال الشيخ كنيك، أحد نجوم الدعوة الإسلامية في المبعينيات). حصل على شهادته من الأزهر في 1965، منجاً للمرة الأولى لمدة ثمانية عشر شهراً في أكتوبر 1970 عندما أصدر فتوى تحرم الصلاة على جمال عبد الناصر (الذي كان قد توفي لتوه) لأنه «كافر». بعد أن حصل على درجة الدكتوراة في عام 1977، سافر للتدريس في العربية السعودية حتى 1980، ثم أصبح «مفتي» قلة العادات - ثم زودهم بفتوى تسمح لهم بمهاجمة الأقباط (انظر كتابنا):

Prophète et Pharaon, op. cit., p. 226).

تم القبض عليه عام 1981 وحكم ببرامته وأُفرج عنه عام 1984. انظر من بين مراجع عديدة التقرير 96 ص 280. أما عن بقية تاريخ حياته التي تناولتها بتوسع كافة وسائل الإعلام بعد وصوله إلى الولايات المتحدة، انظر.

10. حول هذه الأحداث وأروية شاملة لموقف التيار الإسلامي في النصف الثاني من الثمانينيات اقرأ:

Alain Roussillon «Entre Al-Jihad et Al-Rayyan: phénoménologie de l'islamisme égyptien», *Maghreb-Machrek*, n° 127, janvier-mars 1990, p. 5-50 (ici, p. 25-26).

11. في يناير 1990، زكي بدر الذي كان قد نجى في الشهر السابق من محاولة اغتيال -وهو الذي كان يمثل الخط المتشدد- أغفى من منصبه ليحل محله عبد الحليم موسى، وقد أغفى بدوره في إبريل 1993 بعد أن قام بتشجيع لجنة للوساطة مشكلة من بعض رجال الدين، في فترة وصل فيها العنف إلى ذروته. تلاه اللواء الألفي الذي ظل في موقعه حتى منبحة الأقصر في نوفمبر 1997. ثلاثتهم كانوا محافظين لأسبوع قبل تعيينهم وزراء وكانوا من المتخصصين في الإسلام الميامسي الراديكالي.

12. عن هذه الشخصيات ودورها في الجزائر في الثمانينيات انظر ص 280.

13. الإحصائيات عن عدد الأقباط في مصر تعتبر موضوع مجادلات لا تتوقف بين من الذين يريدون التقليل من أهمية المسيحية المصرية والذين يريدون تضخيمها. يساعد على ذلك عدم وجود تعداد مؤكد حول هذه المسائل. عن وضع الجالية القبطية المصرية يمكن الرجوع إلى أطروحة دينا الخواجة:

Dina El Khawaga, *Le renouveau copte : la communauté comme acteur politique*, Institut d'Études Politiques de Paris, 1993.

حول التوتر الديني في الوادي انظر :

Claude Guyomarch, « Assiout : épiscopat de la "sédition confessionnelle" en Égypte », in Gilles Kepel (sous la dir. de), *États et royaumes*, op. cit., p. 165-188.

14. راجع دراسة تمت على هذه القضية وقراءة عن «التمرد الديني» في:

Alain Roussillon, « Changer la société par le jihad. "Sédition confessionnelle" et attentats contre le tourisme : rhétoriques de la violence qualifiée d'islamique en Égypte », in B. Dupret (sous la dir. de), *Le phénomène de la violence politique*, op. cit., p. 299 sq., et C. Guyomarch, art. cité, p. 171-172.

15. في ديسمبر 1992 (بعد ستة شهور من اغتيال فرج فوده) تقدم نصر أبو زيد، الأستاذ بكلية الآداب جامعة القاهرة بأعماله للترقي إلى كرسي الأستاذية. استنادا إلى تقرير سلبى كتبه أستاذ آخر، هو أيضا من الدعاة ومقرب من الإخوان المسلمين، رفضت ترقيته على أساس أن المتقدم - وهو ماركسي سابق - لا يحق له الكتابة عن الإسلام. الواقع أن نصر أبو زيد يقدم قراءة للنص القرآنى تجعل منه خلقا إلهيا بالتأكيد، ولكنه معبر عنه بلفة وتصورات هدفها أن تكون مفهومة من مجتمع عاش في القرن السابع وبناء عليه يمكن تأويله تأويلا معاصرا غير حرفي (مثال ذلك الرق، الذى لا يحرمه القرآن والذى يذكره مرات عديدة، ولكنه غير واقعي اليوم بالنسبة لأى مسلم) اعتبر عمله هذا معصية لا تغتفر - بسبب مضمونه ذاته علوة على كونه نابعا من شخصية علمانية - وأدى، على الرغم من ممانعة عديد من المفكرين والجامعيين له، إلى هجوم قاس عليه من أعضاء المؤسسة الدينية قريبة للصلة بالإخوان المسلمين. فى مايو 1993، تقدم بعض المحامين الإسلاميين متحججين برفض الترقية هذا بشكوى تطالب بالتفريق بين أبى زيد وزوجته على أساس أن نصر - بصفته كافرا - لا يجوز له أن يبقى متزوجا من مسلمة بعد أن رفضت محكمة أول درجة الدعوى على أساس أنه لا مصلحة قانونية للشاكين فى القضية. نظرت الدعوى فى نهاية الأمر باسم أحد إجراءات الشريعة وهى الحسبة على أساس أن لكل مسلم الحق فى «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». فى يونيو 1995 قضت محكمة استئناف القاهرة بتطليق الزوجين دون موافقتهما. هاجرا إلى هولندا فى الشهر التالى - وهما يعيشان فيها حتى الآن. بعض مقتطفات من أعمال هذا الجامعي متاحة بالفرنسية فى:

Nasr Abou Zeid, *Critique du discours religieux*, Sindbad-Actes Sud, Paris, 1999. Lire sur cette affaire B. Dupret, « À propos de l'affaire Abû Zayd », *Maghreb-Machrek*, n°

151, janvier-mars 1996, p. 18 sq.; « Un arrêt devenu une "affaire" », *Égypte/Monde Arabe*, n° 29, 1^{er} trim. 1997, p. 155 sq.; ainsi que « L'affaire Abû Zayd devant les tribunaux » (traduction d'extraits des jugements), *Égypte/Monde Arabe*, n° 34, 2^e semestre 1998, p. 169-201. Voir également le dossier Nasr Abou Zeid publié par *Inter-Peoples*, n° 44, mars 1996.

16. شرائط الكاسيت للشيخ عمر عبد الرحمن نشرتها الصحافة المصرية المناهضة للتيارات الإسلامية - فقد رأى محرروها أن تطرفها ذاته سينقلب على صاحبها. فقد نشرت المصور في 4 ديسمبر 1992 حديث للشيخ الضريير اعتبر فيه إن السياحة التي تشهدها مصر هي بلا شك غير شرعية وتشكل معصية لا ريب في ذلك ومخالفة أكيدة [...] فإذا أخذت الجماعة الإسلامية على عاتقها مكافحة هذا الوضع فهي لا تفعل شيئاً آخر غير واجبها في النهي عن المنكر. (راجع أيضاً صباح الخير، 24 ديسمبر 1992). أما الصحيفة الأسبوعية الشعب القريبة من آراء الإخوان المسلمين فقد نشرت مقالاً بقلم رئيس تحريرها عادل حسين، الماركسي السابق الذي تحول إلى التيار الإسلامي، كان له دوى كبير عن ما يجب أن يكون عليه الموقف الإسلامي والوطني بالنسبة للسياحة وهو. ويحتم أن تكون خاضعة لأحكام الشريعة وأخلاقيات الإسلام. ويندد المقال أيضاً بأمرأه شبه الجزيرة (العربية) الذين يأتون إلى مصر لاستغلال مباحج المعمر المحلي مثلما يندد بالسياح الإسرائيليين الذين ينشطون في مجال تهريب المخدرات والعملة المزيفة والسلاح وتشر مرض الإيدز (الشعب، 2 أكتوبر 1992، مذكور ومترجم في كتاب أ. روسبيون المذكور أعلاه ص 307-309).

17. وهو أول مصادر الدخيل، مع ما يحول به المهاجرون. فقد بلغ دخل السياحة في 1991-1992 أكثر من ثلاث مليارات من الدولارات. وقدر الرئيس مبارك في ديسمبر 1993 أن البلاد خسرت في ذلك العام مليارين من الدولارات التي كانت ستدفعها السياحة: (أخبار اليوم، 11 ديسمبر 1993).

18. أحداث إمبابية تناولتها كثيرة من المقالات الصحافية والأبحاث السوسيولوجية والمؤلفات. عديد من عناصر البحث متاحة في: هشام مبارك، الإسلاميون قادمون، المحروسة، للقاهرة 1995. وكذلك:

N'imet Guenena et Saad Eddin Ibrahim, *The Changing Face of Egypt's Islamic Activism*, US Institute of Peace, septembre 1997.

وأخيراً فاني أدين لكثير من المعلومات الحديثة التي حصلت عليها من Patrick Haenni الذي قدم لي معرفته بأرضية الأمور المساندة في إمبابية. أرجو أن يتقبل مني هنا التعبير عن امتناني كله.

19. الصمات التي تربط الحركات الإسلامية الراديكالية التي تحولت إلى العنف (أو التي تدعى بأنها تحتويها) «بالأولاد الأشرار» ظاهرة تتكرر كثيرا في التسعينيات. بالنسبة لضواحي مدينة الجزائر، راجع:

M. Vergès, « Chroniques de survie dans un quartier en sursis », in G. Kepel (sous la dir. de), *Exils et royaumes*, op. cit., p. 69 sq., et L. Martinez, *La guerre civile*, op. cit.

بالنسبة للمسلمين السود في الولايات المتحدة ولبعض ضواحي المدن الفرنسية راجع:

G. Kepel, *À l'ouest d'Allah*, op. cit., première et troisième parties.

أما في باكستان فقد تزعم الحزب السننى الراديكالى المناهض للشيعه لشكارى جاتجى (انظر الجزء الثالث، للفصل الثالث 367 - 368 والهامش رقم 13 من الفصل 3) شخص يدعى «حق نواز بيمستول» يقارن بإحدى شخصيات الجماعة فى إمبابة «حسن كاراتيه».

20. أهم الأحداث المناهضة للمسيحيين جرت فى خريف 1991، بعد أن استغل من قاموا بها مليية الشرطة التى كانت متوردة فى الدخول إلى الحى فى فترات القلاقل.

21. انظر الجزء الثالث، الفصل الخامس.

22. قام بتعطيل هذه الظاهرة:

Sameh Eld et Partick, Haenni, « Cousins, voisins, citoyens. Imbaba : naissance paradoxale d'un espace politique », in Marc Lavergne (sous la dir. de), *Le pouvoir local au Proche-Orient*, 2000.

23. Nabil Abdel Fattah, *Veiled Violence*, op. cit., p. 45.

24. لدراسة المجادلات الدائرة حول الحقوق بين الإسلاميين والوضعيين، راجع:

B. Dupret, « Représentations des répertoires juridiques en Égypte : limites d'un consensus » *Maghreb-Machrek*, n° 151, janvier-mars 1996, p. 32 sq.

25. عن تطورات الصراع على السيطرة على النقابات المهنية، راجع:

E. Longuenesse : Le «syndicalisme professionnel» en Égypte entre identités socio-professionnelles et corporatisme », *Égypte/Monde Arabe*, n° 24, 4^e trim. 1995, p. 167-168.

26. راجع:

J. Bellion-Jourdan, « Au nom de la solidarité islamique... », art. cité.

27. راجع كتابنا:

Prophète et Pharaon, op. cit., p. 185-205.

28. حول لجنة الوساطة راجع:

A. Roussillon, « Changer la société... » art. cité, p. 315-318.

29. الهجوم الذى تعرض له حسنى مبارك فى 26 يونيو 1995 فى العاصمة الأثيوبية لدى انعقاد القمة الأفريقية، هو بمثابة علامة رمزية لبداية الاعتداءات التى تعرضت لها الدولة، منتهاها، باغتيال السادات فى أكتوبر 1981، ويشهد على مقدرة الجماعة الإسلامية التى أعلنت مسئوليتها عنه، على الرغم من أنه يدخل ضمن أسلوب الجهاد، المتخصص فى ضرب قمة السلطة. فالهجوم يفترض الوصول إلى معلومات دقيقة وبنية تحتية دولية والتمكن من التعامل مع أسلحة متقدمة إلخ. أدانت الحكومة المصرية السلطة السودانية متهمه إياها بإيواء «العقل

المدير»، مصطفى حمزة، الذي طلبت منظمة الأمم المتحدة من الخرطوم تسليمه للقاهرة، على الرغم من أن مصطفى حمزة ظهر بعد ذلك بأيام قليلة في أفغانستان، و«برأ» نظام حسن الترابي - الذي كان قد عقد قبل ذلك بثلاثة أشهر المؤتمر الشعبي العربي والإسلامي الثالث والذي مثلت فيه الجماعة الإسلامية والذي ندد فيه بالسلطات المصرية - فقد مورست ضغوط دولية قوية على الخرطوم. ويقال أن النظام السوداني أخرج بعد ذلك النشطاء المصريين من أراضيهم.

30. في عام 1995، 93% من أعمال العنف التي تم حصرها (والتي تسببت في مجموعها في مقتل 366 شخصاً، جرت في صعيد مصر. (راجع تقرير 1995، ص190).

31. عن «الاحصاء» الذي شهده عام 1996 راجع المعطيات الواردة في التقرير 1996 ص235 وما بعدها.

32. راجع فيما بعد تطورات الهجوم على مركز التجارة العالمية في نيويورك.

33. طلعت فواد قاسم المتحدث بلسان الجماعة في الخارج، المتمتع بحق اللجوء السياسي في الدانمارك حيث أقام في 1993 بعد خروجه من أفغانستان، أصدر فيها مجلة «المربطون» التي بدأت تظهر في بشاور في 1989. يقال أنه سافر إلى البلقان في سبتمبر 1995 لتوثيق العلاقات فيها مع «الجهاديين» المصريين المحاربين في البوسنة والذين كانت الجماعة قد فقدتهم. ولكن ألقى القبض عليه في زغرب في 12 سبتمبر، ثم أفرج عنه في 14 منه، و«اختفى» في السادس عشر. راجع تقرير 1995. ص 211-212 و:

R. Labévière, *Les dollars...*, op. cit., p. 71-72.

34. في 18 أبريل، في اليوم ذاته الذي حدث فيه الهجوم على فندق أوروبا في القاهرة، كانت المدفعية الإسرائيلية تتركز قسوات الأمم المتحدة في لبنان الذي لجأ إليه 350 مدنياً لبنانياً هرباً من آثار العملية العسكرية «عناقيد الغضب» التي شنتها إسرائيل انتقاماً من هجمات حزب الله. أدى القصف إلى مقتل 112 شخصاً وجرح 130 معظمهم من النساء والأطفال والشيوخ.

35. الأولوية للفضال ضد «العدو القريب» تدخل في النظرية التي ناقشنا كتيب عبد السلام فرج، مفكر المجموعة التي اغتالت السادات (راجع كتابنا:

Prophète et Pharaon, op. cit., chap. 7).

على لسان أيمن الظواهري ندبت مجموعة الجهاد بأى هدنة، مذكرة بأن العدو القريب (المرد) هو أسوأ من العدو البعيد (كاسر أصلي) (راجع تقرير 1996، ص 272).

36. عن هذه الانتخابات راجع:

Sandrine Gamblin (sous la dir. de), *Contours et détours du politique en Égypte : les élections législatives de 1995*, L'Harmattan-Cedej, Paris, 1997, en particulier A. Roussillon, « Pourquoi les Frères musulmans ne pouvaient pas gagner les élections », p. 101 sq.

37. في التصور القرآني، تدوى كلمة وسط في الآية 143 من سورة البقرة، التي يتم ترديدها كثيراً: «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً». عن حزب الوسط، راجع تقرير 1996. ص 217-230.

38. عدد القتلى انخفض من 366 عام 1995 إلى 181 في عام 1996.

39. البيان الذي وصف مجزرة الأقصر بأنها «خطأ» نسب إلى أمانة رشدي، اللاجئ إلى هولندا وخليفة طلعت فؤاد قاسم: ذلك الذي رفض إيقاف الهجمات في مصر الذي كان قد طالب به رفاعي أحمد طه، أحد الزعماء الآخرين للجماعة الذين بقوا في أفغانستان.

40. هذه الظاهرة وصفها بنكاء باتريك هاني:

Patrick Haenni, « De quelques islamisations non islamistes », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 85-86, 1999.

41. لرؤية متعددة الألوان والظلال عن التطور في مصر، لأحمد ألسنة حال أوساط الأعمال العالمية الفابنشال تليفز راجع:

Financial Times Survey : Egypt, 11 mai 1999.

«بدأ بعض رجال الأعمال الجدد الوائقون من أنفسهم يحققون لأنفسهم تأثيراً سياسياً، معدلين بذلك بطريقة غير مرئية من طبيعة النظام»، ويضيف المحرر أصفه لأنه «لا يبدو أن السيد/ مبارك يريد أن يسمح لظهور شخص ما، أو قوة سياسية أو مؤسسة ما يمكن أن تشكل تهديداً لاثفراده بالسلطة»:

(David Gardner, « Reformist Zeal put to the Test », p. 1).

راجع أيضاً:

The Economist / A Survey of Egypt, 20 mars 1999, notamment les articles intitulés *Islamists in Retreat* (« La retraite des islamistes ») et *Sham Democracy* (« Démocratie bidon »), p. 15-17.

7 - الحرب الحاضرة ضد الغرب

1. أثناء نظر قضية «الأفغان» المصريين في بداية عام 1996 دفع محاميهم منتصر الزيات، وهو نفسه من أعضاء الجماعة الناصطيين، بأن الدولة التي شجعت موكله على الذهاب إلى الجهاد الأفغاني في الثمانينيات لا تستطيع تجريمهم بهذه التهمة دون أن تتكرر نفسها.

2. أدى بن لادن، من خلال شركائه للمقاولات العامة المنتشرة في أنحاء العالم، دوراً هاماً في تنقل عديد من الجهاديين موفراً لهم نقاط مختلفة للوصول إليها. راجع الفصل الثامن من الجزء الثالث.

3. راجع:

Peter Waldman, «How sheik Omar rose to lead Islamic war while eluding the law...», *The Wall Street Journal*, 1st sept. 1993, p. A1.

يتضمن هذا المقال سيرة جامعة لعمر عبد الرحمن. اقرأ أيضاً:

M. A. Weaver, *A Portrait of Egypt*, op. cit.,

صورة شخصية متعمقة أكثر وموثقة للغاية للشيخ، مستندة على عديد من اللقاءات التي أجريت معه ومع المحيطين به أثناء إقامته في أمريكا.

4. انظر الفصل السادس من الجزء الثالث حول موقف الوزير من التيار الإسلامي الراديكالي حتى تشكيل لجنة الوساطة. ظروف التحقيق والاعتقال في المسجون المصرية، نددت بها كثيراً منظمات حقوق الإنسان التي جرمست اللجوء المتكرر إلى التعذيب للحصول على الاعترافات والمعلومات.

5. النسخة الرسمية الأمريكية المقدمة بعد الهجوم على مركز التجارة العالمية في فبراير 1993 تعزو منحه التأشيرة إلى «خطأ» وقع فيه - طبقاً للروايات المختلفة - موظف سوداني يعمل في قنصلية الولايات المتحدة أو إلى خطأ في الكمبيوتر. وهو تبرير يصعب تصديقه بالنظر إلى الشهرة التي يتمتع بها الشيخ، وإلى الفترات التي تفصل بين تحركاته وحصوله السريع على الإقامة الدائمة («البطاقة الخضراء») بعد وصوله (راجع ما بعده). انظر د. جهل:

D. Jehl, «Flaws in Computer Check Helped Sheikh Enter US», *The New York Times*, 3 juillet 1993, p. 22.

6. صراعات حول الإدارة المالية للمركز واستخدام أمواله كانت وراء اغتيال شلبي في مارس 1991.

7. L. Duke, «Trail of Tumult on US Soil», *Washington Post*, 11 juillet 1993, p. A1.

8. انظر الجزء الثالث الفصل 7.

9. في آخر تصريح استطاع أن يلقيه أثناء نظر قضيته في 17 يناير 1996، تسأل الشيخ لماذا لم يقبض عليه لدى وصوله إلى الولايات المتحدة في يوليو 1990، إن كان على رأس المؤامرة الإرهابية التي يتهم بها، وتسأل مستكراً: كيف استطعت إذن الحصول على تأشيرتي حينذاك أي في الوقت الذي كنت فيه أكبر زعيم لمنظمة الجهاد الدولية وأمير الجهاد في أمريكا؟ كيف حصلت على البطاقة الخضراء في ظرف شهر أو شهرين - ولم يدم اللقاء للحصول عليها أكثر من دقيقتين أو ثلاثة؟

US District Court, Southern District of New York, *United States of America v. Omar Ahmad Ali Abdel Rahman [et alii], Defendants*, SS 93 Cr. 181 (MBM), p. 185.

10. أثناء فترة احتجازه في بداية الثمانينيات في مصر، تزوج الشيخ مرة ثانية من شقيقة أحد المحبوسين معه وكان عمرها 18 عاماً. وقد سمح له بالزواج في السجن. وقد دفع محاموه الأمريكيون بعد ذلك بأنه طلق إحدى زوجتيه.

11. من أجل إدانة الشيخ في غياب أدلة قاطعة على اشتراكه في الهجوم ذاته، جمع المدعى العام عدة قضايا معاً: اغتيال الزعيم المتطرف اليهودي مانير كاهان في 5 نوفمبر 1990، على يد أحد الناشطين الإسلاميين المصريين الذي كان يرتاد أحد الجوامع الذي يديرها الشيخ، ومحاولة اغتيال الرئيس المصري حسنى مبارك والهجوم على مركز التجارة العالمي وعدة مشاريع واغتيالات أخرى في نيويورك. بنى الاتهام على تفسير بعض مقتطفات من خطبه الدينية وتسميات لأحاديثه مع الذى وثق به وكذلك على وقائع مادية في القضيتين اللتين تمّتا وهو يتخذ كمرجعية له مفهومنا نادر الاستخدام في القانون الأمريكى - وهو ما أدى بالمحامين إلى وصفه بأنه اتهام «مفبرك». انظر:

US District Court, Southern District of New York, *Indictment* 93 Cr. 181 (MBM), 25 août 1993 (27 pages).

12. حول الدور الذى قام به المخبر المصرى الذى يعمل لحساب الـ FBI، عماد سالم، أحد ضباط الصف السابقين في جيش بلده الأصلي، راجع على وجه الخصوص:

P. Thomas et E. Randolph, « Informer at Center of Case; Hero or Huckster, Salem Shaped Charges », *Washington Post*, 26 août 1993, p. A1.

13. وصل رمزى يوسف إلى نيويورك في 2 سبتمبر 1992 قادماً من كراتشى وطلب حق اللجوء السياسى بعد أن وصل إلى الأراضي الأمريكية. سرعان ما تأقلم في الدوائر القريبة من الشيخ وشارك مسكن عامل بناء فقير م. سلامة، من رعايا الأردن الذى من المعتقد أنه حصل فجأة على أموال ضخمة تسمح له بالحصول على متفجرات وعلى تخزينها. كما أنه علمه كيف يقود سيارة - إلا أن هذا الأخير كان أخرق لدرجة أنه دمر السيارة التى كانت تقلهما مما اضطرهما إلى الإبقاء لمدة أيام في المستشفى. استأجر سلامة السيارة باسمه واضعاً عنوان جامع الشيخ عبد الرحمن عنواناً له في جيرسي سيتي، وهى السيارة النصف نقل التى انفجرت في جراج مركز التجارة العالمي. ولما كان قد سدد مقدماً مقدار مائتي دولار مائتة فقد عاد لاستردادها، بعد ساعتين من الانفجار، من الشركة التى أجرت له السيارة مدعياً أنها مسرقت حتى يسترد المقدم. ولكنه اضطر الانتظار حتى 4 مارس لكى يحصل على نقوده في الوقت الذى كان ضباط الـ FBI في انتظاره بعد أن تمكنوا من التعرف على السيارة. أما السيد/ يوسف فقد غادر الأراضي الأمريكية في 28 فبراير وتم القبض عليه

فى باكستان فى فبراير 1995 وتم ترحيله ثم قدم للمحاكمة وحكم عليه فى الولايات المتحدة فى يناير 1998 دون أن يكشف عن الأسرار المحيطة به. راجع:

« The Bombing : Retracing the Steps », *The New York Times*, 26 mai 1993, p. B1.

يبدو من هذه القضية أن السيد/ سلامة متخلف عقلياً ويحق للمراء أن يتساءل إن كان قد دفع ودون أن يدري كى يترك ورثته كل الآثار التى سمحت بالتوصل إليه، على حين يظهر أن رمزى يوسف «محترف» إرهاب وتلاعب بالآخرين.

14. من الحى الفقير المسمى «ليل ليجيت» فى جرمى سىتي، يمكن من بعيد عبر المستنقعات مشاهدة البرجين التوأم الذين يشمخان فوق مشهد مانهاتن السفلى، كأنهما صبرخ وثقى يسحق بارتفاعه وفحش ثرائه المهاجرين الفقراء الذين يصلون فى هذا المكان الضيق؛ جامع السلام الذى يشرف عليه الشيخ عبد الرحمن. فى الفترة ذاتها، فى الجزائر، كان الشباب الإسلامى يهزأ من تمثال أقيم فوق المركز التجارى رياض الفتح فى مرتفعات مدينة الجزائر باعتباره رمزا لوثنية الدولة وأطلقوا عليه اسم قبل إشارة إلى وثن مكة فى الفترة السابقة على الإسلام..

15. وهكذا فإن مقر نشرة مجموعة الجهاد - المجاهدون - موجود فى لندن وموضوع تحت إشراف مسئولين اثنين عن الحركة، على حين يتكفل آخرون بالإشراف على نشاط اللجنة الدولية للدفاع عن المضطهدين، وهى تشط فى مجال حقوق الإنسان. راجع تقرير 1996، ص 279.

16. يطلق أعداء هذه المجموعة عليها اسم «طلائع الفاكس»، إشارة إلى ضعف قاعدتها الاجتماعية والكمية الوفيرة لإنتاجها من الفاكسات، ويديرها من لندن ياسر توفيق السرى، وتنتشر أيضا نشرة على الإنترنت: المرصد الإعلامى الإسلامى، وهو ينشر ويبث العديد من البيانات وعناصر المعلومات المنحازة للتيار الإسلامى الدولى (القيشان) إلخ.

17. انظر الجزء الثالث، للفصل الرابع.

18. عن المصالحة بين مسئولى الجماعة الإسلامية ومجموعة الجهاد فى لندن فى 1996 راجع تقرير 1996 ص 283.

19. السيد/ كمال الهلباوى المقيم فى لندن «المتحدث الدولى باسم الإخوان المسلمين فى الغرب» وهو سورى الجنسية هو أول شخص غير مصرى يتولى مسئوليات من هذا النوع.

20. فى عام 1999 قام السيد/ غوشى بأداء دور الوسيط بين الرئيس الجزائرى عبد العزيز بوتفليقة وبعض المسئولين الإسلاميين من أجل الإعداد لـ «الوفاق الوطنى» الذى تمت الموافقة عليه فى استفتاء شهر سبتمبر.

21. عن هذه المؤسمة راجع:

G. Kepel, *À l'ouest d'Allah*, op. cit., p. 178-182.

وهي تؤدي أيضاً دوراً تأهيليّاً وتنميتيّاً بين المسؤولين الإسلاميين في مختلف البلاد الأوروبية التي تستطيع الإقامة فيها من أجل كتابة المقالات والكتب على سبيل المثال. وقد أقام فيها على مسيل المثل رئيس الوزراء الجزائري السابق عبد الحميد الإبراهيمي الذي أصبح قريب للصلة بالجبهة الإسلامية للإنقاذ وألف فيها كتابه العدل الاجتماعي والتنمية في الاقتصاد الإسلامي،

Justice sociale et développement en économie islamique, La Pensée Universelle, Paris, 1993.

كما أقام هناك السيد/ طارق رمضان، مدير جمعية مسلمي ومسلمات سويسرا وهو اليوم زعيمها الأول صاحب الشعبية الضخمة لذلك التيار في أوروبا المتحدثة بالفرنسية، وقد عمق فيها أفكار مؤلفاته الحديثة.

22. بتجميعه الشباب الهندي-الباكستاني، حول برنامج راديكالي، وقد ملأوا الأستاذ، خرج السيد، بكرى عن إطار اتفاق الجنتلمان الضمني الذي كانت تدير على هذه العلاقات بين الإسلاميين الراديكاليين والسلطات البريطانية، والذي كان يتضمن أن مثل هذا العمل «التبشيري» لا يتم إلا بالنسبة للخارج. في عام 1996 أسس حركة «المهاجرين»، وفي اللقاء التالي الذي كان من المفروض أن يحضره المتحدث الدولي بلمان الإخوان المسلمين تم منعه في أغسطس 1996.

23. عن هذه الشخصيات أنظر الجزء الثالث، الفصل الخامس.

24. عن «التعاضد» الأخوة الجزائرية في فرنسا FAF، والـ *Le Critère*،

راجع كتابنا: *À l'ouest... op. cit.*, chap. 3.

25. في حديث أدلى به لـ صحيفة لوموند بتاريخ 17 نوفمبر 1993، بعد العملية التي قامت بها الشرطة ضد الأوساط الإسلامية في فرنسا بعد اختطاف الجماعة الإسلامية المسلحة لثلاثة دبلوماسيين فرنسيين في الجزائر رد الوزير على سؤال يقول: «لماذا لم يتعرض النشطاء المتطرفون المشهورون مثل السيد/ صحراوي على سبيل المثال وهو أحد مؤسسي الجبهة الإسلامية للإنقاذ المقيم في باريس لأية مضايقات؟» قلنا: «سلوك السيد/ صحراوي كان ملياً على طول الخط: فقد احترام قوانيننا وطالب بالإفراج الفوري وغير المشروط عن الزهائن الفرنسيين الثلاثة. - بناء على طلبكم؟ - قد يكون التعبير هنا فيه مبالغة... وفي جميع الأحوال فهو قد فعل ذلك». وفي صحيفة لوموند عدد 15 أكتوبر 1994، وبعد أن مثل عن حقيقة الاتصالات بين السلطات الفرنسية والسيد/ رباح كبير المتحدث باسم الهيئة التنفيذية للجبهة الإسلامية للإنقاذ في الخارج (IEFE) أجاب: «لا توجد اتصالات مع رباح كبير. هذه هي أقاويل الأمريكيين! وعلى العموم فإذا نحن أردنا إقامة علاقات مع الجبهة الإسلامية للإنقاذ فلن نذهب بعيداً. فسحراوي مقيم في باريس. إذا أردنا معرفة وجهة نظر جبهة الإنقاذ فذلك ليس صعباً علينا».

26. مورست هذه السياسة في المملكة المتحدة وقد حصلت على الرضا الكامل للتيار الإسلامي المحلي. لم يمر مؤتمر واحد من المؤتمرات العديدة التي

انعقدت حول الإسلام في أوروبا والتي نظمت في التسميعات بمبادرة منه دون أن ينكر النموذج البريطاني كمثل يحتذى ويند في الوقت ذاته بشدة بفرنسا.

27. مؤتمر اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا الذي كان ينعقد في ذلك الوقت في لوربورجيه وكان موعده هو احتفالات عيد الميلاد في أوروبا، لم يتطرق أبداً إلى المسألة الجزائرية وإنما إلى مواضيع مثل الديمقراطية والجمهورية والعلمانية. وكان يستهدف التعبير للسلطات الفرنسية عن اعتمادهم لمقولات للخطاب السياسي السائد.

28. بعد اغتيال المساحين الجغرافيين الفرنسيين في الغرب الجزائري في أكتوبر 1993 والذي أعلنت الجماعة الإسلامية المسلحة مسئوليتها عنه، طالت عملية بوليسية واسعة النطاق في فرنسا أكثر من مائة وعشر أشخاص، قيل إنهم مرتبطون بالتيار الإسلامي الجزائري.

29. معظم من تم طردهم وجنوا بعد ذلك ضمن قيادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ في المنفى - وندوا بعمل الجماعة الإسلامية المسلحة (راجع تصريحات د. الهواري، الرئيس السابق للإخوة الجزائرية في فرنسا في:

P. Denaud, *Le FIS...*, op. cit., voir p. 272-273, et note 49).

ولكن أعلن «الجزارة» بقيادة محمد المسعيد اعتباراً من مايو 1994 ولائهم لـ«امير» الجماعة الإسلامية المسلحة شريف قوسمي، كما أن الأضواء FAF في جوهرها كانت من الاتجاه «الجزائري». شريط الفيديو الذي تضمن «بيان الوحدة» وكان يصف احتفال إعلان الولاء، جرى تبادل منذ فصل الصيف في الأوساط الإسلامية في أوروبا.

30. السيد/ كشات وهو شخصية معروفة جيداً في الوسط المسيحي وأوساط الجمعيات، حصل على حملة تضامن قوية معه. وقد تم حفظ قضيته، واهتم بعد ذلك بأن يجعل من مسجده «مساحة للتبادل الفكري» نظمت فيه محاضرات عديدة، دعى إليها محاضرون من كافة المشارب.

31. حكم على قادة حركة الشباب الإسلامي في المغرب بأحكام قاسية في بداية الثمانينيات. أدى مرور بعض منهم عبر الجزائر - وهم من المعروفين جيداً من السلطات المغربية - إلى أن أسرعت تلك الأخيرة باتهام الأجهزة الخاصة التابعة للدولة الجارة بأنها هي التي أوعزت بالهجوم الذي حدث في مراكش، وفي الوقت ذاته كانت السلطات الجزائرية تتهم فيه المملكة الشريفة بأنها تمعنص أعينها على أنشطة الجماعة الإسلامية المسلحة على الجانب الآخر من الحدود بين البلدين. وكما حدث بالنسبة لقضية مركز التجارة العالمي (الأولى) فإن العمل الإرهابي يخلط بين التوجهات الناعمة والتلاعب المحتمل حدوثه من خلف الستار بواسطة الأجهزة المتخصصة، دون أن يكون في الإمكان فك اشتباك كل تلك الخطوط بدقة.

32. عن هذه القضية يمكن الرجوع إلى أهم مقتطفات من المحاضر الرسمية للقضية التي نظرت في ديسمبر 1996 في:

Le procès d'un réseau islamiste, textes réunis par C. Ertel et R. de La Baume, op. cit., ainsi que notre article « Réislamisation et passage au terrorisme : quelques hypothèses de réflexion », in Rémy Leveau (sous la dir. de), Islam (s) en Europe. Approches d'un nouveau pluralisme culturel européen, Les Travaux du Centre Marc-Bloch (n° 13), Berlin, 1998, p. 107-119.

33. عن التهديدات التي وجهت للشيخ صحراوي في بيان الجماعة الإسلامية المسلحة، انظر الجزء الثالث، الفصل الخامس. مناصرو موضوع التلاعب بالجماعة يلاحظون أن اغتياله كان قد أعلن عنه تقريبا في مقال للصحيفة اليومية الجزائرية *لأثريون* قبل أيام قليلة.

34. راجع تصريحات بوعلام بن سعيد، في 3 يونيو 1999، معلناً انتماءه للجماعة الإسلامية المسلحة ومنكراً أي صلة له بالأمن العسكري، *لوموند*، 5 يونيو 1999. توجد دراسة شاملة للحكم بإحالة للقضية في صحيفة *لوموند*، أول يونيو 1999، ومحاضر جلسات يومي 3 و4 يونيو. وقد تراوح المتهمون بين رفض «المحكمة الصليبية» مشيرين إلى «عدل الله» و«التهم» على القضاة والإنكار بالنسبة لبعض منهم انتماءهم للجماعة الإسلامية المسلحة.

35. هذه الرواية التي أكدها خلال نظر القضية بعض المحامين في قضية يونيو 1999، تشكل في أن يكون رئيس ومنسق الشبكة الإرهابية، على توشتنت، المكني «طارق» - والذي اغتالته الشرطة في مدينة الجزائر 27 مايو 1997 - عميلاً مدموماً من «الأمن العسكري» الجزائري. ونحن نكتب هذه السطور في خريف 1999، وفي الوقت الذي لم تنته فيه الإجراءات القانونية الخاصة بالهجمات، لم يكن هناك أي عنصر مادي لا يقبل الجدل يسمح بتأكيد هذه الحجة ولا بضعفها تماماً. من هذا الاتجاه تمديد هذه المناطق الغامضة التي تكتف الهجمات بغلاف من الظلال، إلى الذاكرة ولو جزئياً، الحجة التي حكم بسببها على الشيخ عبد الرحمن في يناير 1996 في نيويورك.

36. قبل وقوع الاعتداءات بثلاث سنوات أجرى بالصفة عالم الاجتماع الألماني ديتمار لوخ Dietmar Loch حديثاً مطولاً مع خ. قلقال وكان يجري في ذلك الوقت بحثاً عن الشباب القادمين من أوساط المهاجرين في ضواحي مدينة ليون. وقد نشر نص هذا اللقاء حرارياً في صحيفة *لوموند*، 7 أكتوبر 1995.

37. راجع دراستنا في: *À l'ouest d'Allah*, p. 55-56. كان مالكولم، تلميذاً مجداً أراد أن يدرس ليكون محامياً، ثم استمع إلى مدرسه الأبيض بعد أن أسر له بطموحاته يقول له إنه من الأفضل له أن يصبح نجاراً وهي مهنة تلائم أكثر شخصاً أسود. بعد أن أصبح أحد الشخصيات المشهورة في روكسبورى (غيتو السود في مدينة بوسطن) تم القبض عليه بتهمة المارقة وإغواء المعسوقات، أخذ يرسل وهو في السجن زعيم أمة الإسلام الحاج (إيجا) محمد واعتنق الإسلام ومترجماً انفصاليه عن المجتمع من خلال الإجماع إلى طلياق سياسى دينى.

38. راجع:

Farhad Khosrokhavar, *L'islam des jeunes*, Flammarion, Paris, 1997.

39. حول هذه الحركات راجع كتابنا المذكور *À l'ouest...*. راجع أيضاً كتاباً يعطى الكلمة للشباب الناشط في تلك المنظمات:

Jocelyne Cesari : *Musulmans et républicains*, Complexe, Bruxelles, 1997.

40. عناصر التأويل تلك لحديث قلال نتناولها في مقالنا:

« Réislamisation et passage », art. cité, p. 108-109.

41. انظر صحيفة ليبراسيون، 8 يونيو 1999.

42. راجع حول هذه النقطة الأعمال المستندة إلى معطيات ديموجرافية لـ:

Michèle Tribalat, *Faire France*, La Découverte, Paris, 1996.

43. انظر موقع الإنترنت لـ UOIF وشقيقته في أوساط الشباب JMF التي فوضت إليها مهمة تنظيم لقاءات لوبرجيه في عيد الميلاد. لم يعد هذا الموقع منظماً في نهاية 1999.

44. في بيان بتاريخ 26 أكتوبر 1999 رأت لـ UOIF أن تدرس إقامة منظمة مسلمي فرنسا، توجد فيها طائفة (المسلمين). وجاء في البيان أن «مصاحبة السلطات العامة (لها) غير مستبعدة، بل إنها على العكس مفضلة بشرط أن تتحاشى أي تدخل من جانبها وأن تعمل على حماية حرية اتخاذ قرار الطائفة وعلى أن لا تفرض عليه نموداً تنظيمياً ما أو أن تعيق تحركه، وعلى العموم فإن تصريحات السيد/ وزير الداخلية في هذا الصدد تعتبر في الواقع مطمئنة».

8 - أسامة بن لادن وأمريكا: بين الإرهاب والاستعراض الكبير

1. يرى ميلتون بيردن، وهو موظف كبير - متقاعد من الـ CIA (وكالة المخابرات المركزية)، وكان مسئولاً عن المساعدة التي قدمتها الوكالة لـ «الجهاد» الأفغاني، ثم رئيساً لمكتب الوكالة في السودان، أن المعالجة القضائية والإعلامية لبن لادن من الولايات المتحدة تقوم بالتمطيع السهل: «ربط أي عمل إرهابي معروف خلال العقد الماضي به (ابن لادن) هو إهانة (الذكاء) معظم الأمريكيين؛ وهذا لا يشجع بالتأكيد حلفاءنا على أخذنا بعين الجد في هذا الأمر». راجع: <http://www.pbs.bearden.html>, op. cit. . الأدبيات التي تخصصت في الحديث عن هذه الشخصية والتي بدأت في الظهور وأنا أكتب هذه المخطوط (نهاية عام 1999) يتميز من بينها كتاب ضخم ليوسف بودانسكي:

Yossef Bodansky, *Bin Laden. The Man who Declared War on America*, Prima Publishing, Californie, 1999.

وبودانسكي خبير في الاستخبارات لدى مجلس النواب الأمريكي، يخلط بين كمية ضخمة من المعطيات، بعضها صحيح ويمكن التحقق من صحته وعيد من العناصر الأخرى غير قابلة للتحقيق (لم يذكر مصححاً واحداً منها) وتحليل شامل يبدو في الوقت ذاته وهماً ومرتبطة بمصالح معينة؛ وهو هدف لهجوم منتظم من

أصحاب الأقلام الإسلامية الراديكالية (راجع العرض الذى قمنه عبد الوهاب الأندى، الكاتب السوداني المقيم فى لندن، لهذا الكتاب فى صحيفة القدس العربى 27 و 29 سبتمبر 1999، تحت عنوان «يكذب فى المتوسط مرتين فى الجملة الواحدة» وكذلك على موقع على الإنترنت Azzam Brigades .

2. كنوع من الفكاهة يذكر كاتب هذه المظور أنه فوجئ، وهو يتصفح المجلة المخصصة للرجال اسكووير Esquire، باكتشاف ريبورتاج عن بن لادن وحديث معه بين موضوعات أخرى «عارية جدا» وإعلانات عن الكونيكاك والويسكى ونصائح لتحسين الأداء الجنسى للقارئ

(« Osama bin Laden : An Interview with the World's Most Dangerous Terrorist », Esquire, février 1999).

3. من بين الأشياء الخاصة بالتدوين الشعبي المختلفة المخصصة لبن لادن حصل المؤلف على صورة ضخمة - نتيجة عام 1999 أصدرها حراس السلام الإسلاميون بإسلام أبلد Islamic Peacekeepers، تزينها صورة فوتوغرافية للبطل داخل هالة، على طريقة تصويرهم لرجل صوفى صالح (ومعه صورة للمسجد الحرام فى مكة) تعلوها بالعربية والأردية عبارة «أخرجوا اليهود والنصارى من جزيرة العرب»، راجع هامش 18. وبجانب العلم الأمريكى الممزق كتبت بالإنجليزية هذه الشعارات:

«Jehad is holy war against America » et « Allah is only superpower ».

أتقدم بالشكر لبلوين - جوردان لأنه قدم لى هذا المستند الذى تم الحصول عليه فى باكستان فى ربيع 1999. بعد الصيف نزعت الماطات فى باكستان الإعلانات التى من هذا النوع.

4. فى عام 1979 تعرض أحد أصدقاء بن لادن، محروس، لمضايقات بعد الهجوم على المسجد الحرام فى مكة الذى شنه المتآمرون الملتفون حول جيهيمان العتيبي (راجع ص 195 وهامش 2). الواقع هو أن شاحنته كانت تدخل وتخرج من الجامع بلا تفتيش ويبدو أن المهاجمين قد استخدموها للدخول إلى المكان المقدس. إلا أن قوات الأمن (ومستشاريهم الفرنسيين) احتاجوا أيضا لمجموعة المقاولات العامة لاستعادة المكان وذلك لأن آل بن لادن وحدهم كانوا يمتلكون الخرائط التفصيلية له. راجع:

« About the Bin Laden Family »,

<http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/binladen/who/family/html>.

5. الفرع المصرى للمجموعة الذى يديره عبد العزيز شقيق أسامة، يعمل فيه على ما يبدو نحو 40.000 شخص ويجعلها ذلك أكبر شركة أجنبية خاصة تعمل فى هذا البلد، انظر:

« About the Bin Laden Family », op. cit.,

6. راجع التمهيد، الفصل الثانى عن العلاقات بين المسلمين والوهابيين والإخوان المسلمين.

7. انظر الجزء الثاني، الفصل الثاني.

8: عن الإقراج عن معظم المتهمين في قضية اغتيال السادات والتمرد في أسبوط في عام 1981 انظر الجزء الثاني، الفصل الثاني.

9. انظر الجزء الثاني، الفصل السابع.

10. قال لنا عديد من الذين تحدثنا إليهم أن عزام كان متوافقاً مع مماليه السعوديين وكان يريد حصر «الجهاديين» داخل أفغانستان، على حين كان بن لادن يؤيد نشر الجهاد على مستوى العالم. تصطبغ هذه للنظرية بدراسة نصوص وخطب عزام (انظر الجزء الثاني، الفصل الثاني) التي يطالب فيها بتوسيع نطاق المعركة إلى كافة الأراضي التي يتعين، طبقاً لرؤيته، إعادة نشر سيادة الإسلام عليها.

11. النظام العراقي البعثي القائم على أيديولوجيا علمانية وقومية عربية، يتعرض لهجوم عنيف على أنه «كافر» و«مرتد» في الأوساط الإسلامية. أثناء الحرب العراقية الإيرانية فيما بين 1980 و1988، أمسكت الدول العربية المحافظة في شبه الجزيرة العربية هذه الهجمات، على حين كان النظام الإيراني الخميني على العكس يستخدمها بكامل طاقتها (انظر الجزء الثاني، الفصل الأول). بعد غزو الكويت ووصول قوات التحالف الدولي «الصليبي» على الأرض السعودية، توحد «المسلمون الجهاديون» والنظام العراقي في عدائهم للسلطة السعودية (انظر الجزء الثالث، الفصل الأول).

12. انظر الجزء الثالث، الفصل الثاني.

13. انظر الجزء الثالث، الفصل الأول.

14. في عام 1992 و1993 شارك يمنيون وأجانب من قداماء أفغانستان في زعزعة الحزب الاشتراكي الذي كان يسيطر حينذاك على السلطة في الجنوب وكان قد توحد مع الشمال في مايو 1990. زعيمهم، طارق الفاضلي كان محبوباً في عدن بتهمة إقامة علاقات متواصلة مع بن لادن، وكان مقيماً في الخرطوم في ذلك الوقت. عن التيار الإسلامي اليمني -الذي لا نستطيع معالجته في إطار هذا العمل- يمكن الرجوع فيه بوجه خلاص إلى:

J.-M. Groscurin, « La contestation Islamiste au Yémen », in G. Kepel (sous la dir. de), *Exits et royaumes...*, op. cit., p. 235-250; Paul Monet, *Réislamisation et conflit religieux à Aden*, mémoire de DEA, IEP de Paris, 1995; P. Dresch et B. Haykel, « Stereotypes and Political Styles : Islamists and Tribesfolk in Yemen », *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 27/4 (1995); F. Mermier, « L'Islam politique au Yémen ou la Tradition contre les traditions ? », *Maghreb-Machrek*, 1997, ainsi que L. Stiffl, « The Yemeni Islamists in the Process of Democratization », in R. Leveau, F. Mermier et U. Steinbach (sous la dir. de), *Le Yémen contemporain*, Karthala, Paris, 1999, p. 247 sq. Dans ce dernier ouvrage, les activités de T. al Fadli et ses rapports

avec ben Laden sont évoqués par B. Rougier, «Yémen 1990-94: la logique du pacte politique mise en échec», p. 112-114.

15. راجع حديثاً مع بهاء الدين حنفى أحد المفكرين فى المجال الاستراتيجى للنظام السودانى فى:

Mark Huband, *Warriors of the Prophet*, Westview Press, Boulder, 1998, p. 37.

16. انظر للمرجع ذاته ص 40. وأيضاً:

Indictment, US Government, 4 nov. 1998, dans <http://www.obs.o.c...alqaeda.html>,

et «Déclaration de *jihad*», 23 août 1996.

17. أدى على وجه الخصوص دوراً رئيسياً فى قرار فتح الطريق السريع المسمى *التحدى* الذى يربط بين العاصمة ويور سودان بطول 800 كم. يقال إنه خسر 150 مليون دولار فى العملية لأن الحكومة السودانية لم تمتد له مستحقاته قط.

18. يظهر هذا الشعار باللغة العربية فى صورة «معدلة»: أخرجوا اليهود والنصارى من جزيرة العرب على معظم المستندات والأفشيات إلخ التى تشيد بين لادن. وهو يرجع إلى كلمة قالها للرسول وهو على فراش الموت والتى ترد فى بيان الجهاد فى صيغتين: أحدهما «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب» (طبقاً لما جاء فى البخارى) والأخرى هي «إن بقيت على قيد الحياة سأخرج بمشينة الله اليهود والنصارى من جزيرة العرب» (طبقاً لما جاء فى مجموعة لاحقة: صحيح الجامع الصغير). أعطى بن لادن بدمجه الصيغتين معنى أقوى لها فقد جعل من الرسول أول بطل للجهاد ضد «التحالف الصهيونى-الصليبي». جزء كبير من الأحاديث المذكورة فى هذا الإعلان مأخوذة عن صحيح الجامع الصغير الذى لا يعتمد عليه مثلاً يُعتمد على البخارى. يعتبر تفضيل الأحاديث المسماه «ضعيفة» أحد العلامات البارزة فى أدبيات التيار «الملى الجهادى». الإعلان المنشور عن طريق الفاكس بعنوان: إعلان الجهاد على الأمريكيين المحتلين لبلاد الحرمين يتضمن ترجمتين إنجليزيتين (تتباينان فى لهجهما نوعاً ما): إحداهما نضالية على موقع:

Azzam Brigades (<http://www.azzam.com/html/body5Fdeclaration.html>).

والأخرى تدعى أنها «دقيقة للغاية» قامت عليها لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية المعروفة بشعار CDLR راجع ص 329 بعنوان:

«The Ladenese Epistle», accessible sur le site de MSANEWS (<http://msanews.mynet-net.net>). MSANEWS/199610/19961012.3.html).

19. ذكرت بالترتيب: فلسطين، العراق، لبنان، طجيستان، بورما، كشمير، أسام، الفلبين، أوجادين، الصومال، أريتريا والبوسنة الهرسك. فيما عدا فلسطين تعتبر الأوضاع الأخرى المذكورة حديثة وتشهد على «التفافة الإعلامية» للكتاب،

الذي يجعل منها مرة واحدة «مؤامرات على الإسلام» على الرغم من التنوع الهائل في أسباب الصراعات المنكسورة.

20. كنا ننتظر من بن لادن استكثاراً للمعاملات بالفائدة (الذى يعتبرها التيار الإسلامى ربا) إلا أننا نجده يقول فى إعلانه أن الحكومة عليها لشعبها «أكثر من 340 مليار ريال، دون أن نضع فى الحساب القوائد التى تتراكم على المبلغ يوميا».

21. بالإضافة إلى الملك فهد فإن الأميرين المذكورين بالاسم فى الهجوم عليهما هما: سلطان، وزير الدفاع وعلى وجه الخصوص: نايف وزير الداخلية الذى استمع لنصيحة وزير الداخلية المصرى السابق زكى بدر (الذى نحى عن السلطة عام 1992 لأن سياسته كانت عنيفة جداً فى قمعه للإسلاميين وانتهت إلى عدم جنواها: انظر الجزء الثالث، الفصل السادس، والهامش رقم 11) وهو المسئول عن قمع الإسلاميين السعوديين. فى المقابل، فإن ولى العهد، الأمير عبد الله الذى تعتبره هذه الدوائر «متدينا»، فلم يأت ذكره.

22. انظر الجزء الثالث، الفصل الثانى.

23. المقطعات الخاصة بالمفول تذكر بالتي استخدمها عبد الملام فرج، مفكر مجموعة قتلة السادات، فى كتيبه الفريضة الغائبة، راجع كتابنا:

Prophète et Pharaon, op. cit., p. 210-213.

كما نسجل أيضاً رجوعه إلى الكتاب ورقم الصفحة (وهو: مجموعة الفتاوى، المجلد الخامس 506) وهو شيء غير عادى فى مثل هذه البيانات، ونجده أيضاً عند فرج.

24. لم نستطع التعرف على ما استهدفته هذه الرغبة التوحيدية. يمكن فى الغالب أن نرى فيها انفتاحاً نحو عراق صدام حسين ومؤيديه، كما قد نرى أيضاً - وإن كان ذلك غير واضح، نحو إيران وذلك لأن الكره المناهض للشيعه يكاد يكون غير قابل للتخطى ويعتبر جزءاً من التربية الوهابية الأساسية ولا يكاد يقبل المذهب الشيعى داخل الإسلام. توجد فقرات مطولة تحت المسلمين على عدم المماس بالبتروى فى الجهاد، لأنه «شروة إسلامية ضخمة وسلطة اقتصادية واسعة ضرورية للدولة الإسلامية التى مستقام بفضل الله وإذنه».

25. «لقد أصابكم الله بالخزى وانسحبتم».

26. مؤرخ الثالث والعشرين من فبراير 1998 ومنشور بالعربية فى الصحيفة العربية التى تصدر فى لندن *«القدس العربى»*، وقد ترجم هذا النص إلى الإنجليزية بعنوان:

«World Islamic Front Statement Urging Jihad Against Jews and Crusaders» sur le site <http://www.fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm>.

راجع تفسير برنارد لويس لهذا النص - وترجمة لبعض فقراته فى مقاله:

«Licence to Kill / Usama bin Ladin's Declaration of Jihad», *Foreign Affairs*, vol. LXXVII, n° 6, nov.-déc. 1998, p. 14-19.

27. تدمير مصنع للشفا في ضواحي الخرطوم، كان يرمى في الأساس إلى أن يبدو على أنه ضغط يمارس على الحكومة السودانية، إذ لم تثبت قط الاتهامات التي قالت إن المصنع كان ينتج موادا كيميائية خطيرة ترسل لبن لان. أما المسكرات الأفغانية التي قصفت فهي لم تكن تؤوى هذا الأخير وإنما بعض الناشطين الإسلاميين الباكستانيين الذين كانوا يتدربون للمحاربة في كشمير الهندية. الإجراءات الانتقامية للولايات المتحدة ندد بها عدد كبير من الدول الإسلامية وأخذت بحذر من العديد من الحلفاء التقليديين للولايات المتحدة. في باكستان تحولت إلى عبادة حقيقية لبن لان فقد كانت صوره ترفع في كل مكان خلال المظاهرات التي نظمتها الحركات الإسلامية السنية الراديكالية.

28. «ينصب عملنا على التحريض بمشئة الله، وقد قمنا بذلك، وقد استجاب بعض الأفراد لهذا التحريض» (تصريح لمجلة تايم، 23 ديسمبر 1998). في حديث له في اليوم ذاته أذاعته شبكة ABC للأخبار نفى بسن لان تماما اشتراكه في الهجمات إلا أنه عبر عن تقديره لبعض المشتبه فيهم.

29. إذ إن أغلب القتلى في الأقصر كانوا من السياح السويديين؛ في الجزائر كانوا من سكان الأحياء الفقيرة، أما هجمات أفريقيا فإن الأغلبية العظمى من الضحايا لم يكونوا أمريكيين.

9 - بين المطرقة والسندان: حماس، إسرائيل، عرفات

1. لمعرض وجهة النظر تلك راجع:

J.-F. Legrain, « Palestine : les bantoustans d'Allah », in R. Bocco, B. Destremau, J. Hannoyer (sous la dir. de), *Palestine, Palestiniens*, Cermoc, Beyrouth, 1997, p. 85-101.

2. طبقاً لما نقوله المصادر الإسرائيلية التي ينقلها:

Elie Rekhess, *MECS* 1993, p. 216,

فإن «أموال الصمود» التي تدفعها منظمة التحرير في الأراضي انخفضت من 250 مليون دولار في العام في زمن الانتفاضة إلى 120 مليون بعد غزو الكويت عام 1990 و40 مليون عام 1993. يوميات ماثير ليتفاك وإيلي رخصن التي نشرت في MECS عن السنوات التي نعالجها في هذه الصفحات، وضعت الأمور في منظورها الصحيح واستفاد منها المؤلف كثيراً.

3. ألفت حماس وتمت مطاردة نشاطها في ديسمبر 1990. وأصبح الانتماء للحركة معاقبا عليه بالحبس. راجع الجزء الثاني، الفصل الرابع.

4. هم على التوالي الجبهة الشعبية والجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، وهما من التيار الماركسي.

5. مثلاً يحدث في مصر فإن الانتخابات النقابية، المعروف عنها أنها حرة، استخدمت في فلسطين لمعرفة مدى التأثير الإسلامي وخاصة على الطبقة

الوسطى؛ ونفس الشيء ينطبق على الانتخابات الطلابية، فهي مؤشر جيد على قوة الحركة داخل الجامعات.

6. عن إنشاء الألوية وهويتها الدقيقة، يقدم موقع حركة حماس ذاتها على الإنترنت سردين متناقضين: طبقاً لـ *Glory Record* الذي لحصى (فى خريف 1989 وهو موعد إجراء الإحصاء) أول 85 هجوما قام بها ناشطوها (بين 3 إبريل 1988 و 19 أكتوبر 1994)؛ أول حديث عن الألوية ظهر فى 17 فبراير 1989، (اختلطت مجموعة رقبيا إسرائيليا و«قضت عليه ورمته»). أما فى نص سيرة يحي عياش المسمى «المهندس» أو «صانع أسلحة حماس» (الذى اغتيل فى يناير 1996، على يد الأجهزة الخاصة الإسرائيلية على الأرجح بعد أن فخخت تليفونه المحمول) فقد ورد أن هذا «الشهيد» هو الذى ينسب إليه تأسيس الألوية «فى نهاية عام 1991». «التقديم العام» للحركة يقول الشيء ذاته. منذ بداية نشاطاتها تمتعت الألوية بحرية حركة واسعة بالنسبة لكوادر الحركة. ويجئ ذلك تعبيراً عن الاستقلالية الذاتية للقاعدة الشعبية والشباب بالنسبة للحسابات السياسية للقيادة ولمصالح الطبقات الوسطى المتكينة. راجع:

<http://www.palestine-info.org>.

7. انظر ص 208.

8. راجع القرار 799، ديسمبر 1992.

9. عن العلاقات بين رجال الأعمال الفلسطينيين والسلطة السياسية راجع:

Cédric Balas, « Les hommes d'affaires palestiniens dans un contexte politique en mutation », *Maghreb-Machrek*, n° 161, juillet-septembre, 1998, p. 51-59.

10. عبر الحزب الإسلامى عن الوظيفة التى أنيطت بها قوى الأمن الفلسطينية قائلاً بأن السلطة، وهى مدعمة بـ 30 000 رجل مسلح يشكلون قوة الشرطة بمسمياتها المختلفة، يجب أن تضع التزاماتها المقررة فى الاتفاقيات موضع التنفيذ. وأولى هذه الالتزامات هو مواجهة عمليات المقاومة وضرب حركات المقاومة [...] راجع: <http://www.palestine-info>, *op. cit.*

11. تعبير «جماعة تونس» - الذى يشير إلى قيادة منظمة التحرير الفلسطينية الذين وصلوا إلى غزة قادمين من العاصمة التونسية حيث أقاموا فيها قيادتهم العامة منذ طردهم من لبنان عام 1983 (راجع ص 178) - استخذه مسكان الأرضى مؤكداً بذلك على جهل هؤلاء بالأوضاع المحلية، وبوجه خاص على عدم مشاركتهم فى محن الانتفاضة. حول هذه النقطة يمكن الرجوع إلى:

Laetitia Bucaille, Gaza. *La violence de la paix*, *op. cit.*

12. عن العوائق التى اعترضت تنفيذ الاتفاقيات والاتهامات المتبادلة الإسرائيلية الفلسطينية، راجع الملف الذى أعدته:

Agnès Levallois, «Points de vue israélien et palestinien sur les violations des accords d'Oslo», *Maghreb-Machrek*, n° 156, avril-juin 1997, p. 93 sq.

13. راجع:

L. Bucaille, ainsi que J. Grange, « Les forces de sécurité palestiniennes : contraintes d'Oslo et quête de légitimité nationale », *Maghreb-Machrek*, n° 161, juillet-septembre 1998, p. 18-28.

14. فتحي الشقالي اغتيل في ملطية في 26 أكتوبر لدى عودته من ليبيا، وكان مشكوك فيه داخل الحركة، ولم يتمكن خليفته وهو جامعي من فلوريدا من الاحتفاظ بالحركة ككيان ذي أهمية من مكونات التيار الإسلامي الفلسطيني. راجع عن حياة وأعمال فتحي الشقالي:

Rifat Sid Ahmed, *Rihlat al dam...*, *op. cit.*

15. حصار الأراضي بعد الهجمات الانتحارية عام 1996 جعل 45% من السكان العاملين في قطاع غزة من العاطلين و30% من سكان الضفة الغربية. الضمارة قدرت بـ 1 إلى 2 مليون دولار في اليوم الواحد بالنسبة للفلسطينيين. راجع:

Anat Kurtz (avec la collab. de Nahman Tal), *Hamas : Radical Islam in a National Struggle*, JCSS, université de Tel-Aviv, Memo, n° 48, juillet 1997 (<http://www.tau.ac.il/jcss/memo 48.html>, ch. 3, p. 9).

16. راجع الهامش رقم 6.

17. عملية «عناقيد الغضب» ضد حزب الله اللبناني، فيما بين 15 و17 أبريل 1996 التي حدثت فيها المجزرة ضد المدنيين اللبنانيين في قانا بسبب القصف الإسرائيلي، ساهمت أيضاً في خسارة شيمون بيريز في الانتخابات. حول ردود فعل المجزرة في مصر، انظر الجزء الثالث، الفصل السادس وهامش 34.

18. انتقاماً لذلك، حاول عملاء إسرائيليون أن يقتلوا رئيس المكتب الميامي لحماس خالد مشعل في عمان في 25 سبتمبر. قبضت عليهم قوات الأمن الأردنية وأفرجت عنهم في عملية تبادل تم بموجبها الإفراج عن الشيخ أحمد ياسين الزعيم الروحي للحزب الإسلامي.

19. راجع التحليل والتفسير المفصل للانتخابات التي انعقدت في يناير 1996 الذين قام به:

J.-F. Legrain, *Les Palestines du quotidien*, Cernoc, Beyrouth, 1999.

20. انظر:

« Hamas' Position towards the Self-Rule Authority », in <http://www.palestine-info>, *op. cit.*

10 - المعارضة الإسلامية لصاحب الجلالة الهاشمية:

الإخوان المسلمون في الأردن

1. التعبير (وهو مأخوذ من تحية إلى الفلاح المغربي المدافع عن العرش) (وهو عنوان كتاب:

Fellah marocain défenseur du trône, de Rémy Leveau, Presses de Sciences Po; Paris, 1985 [2^e édition]),

ويمستخدمه في هذا السياق:

P.-W. Glasman, « Le mouvement des Frères musulmans », à ce jour la monographie la plus détaillée en langue occidentale, in R. Bocco (sous la dir. de), *Le royaume hachémite de Jordanie, 1946-1996*, Karthala, Paris, 2001.

أشكر صاحب الكتاب الذي سمح لي بالإطلاع عليه قبل ظهوره. كما يمكن أيضاً الرجوع إلى عمل موثق جداً باللغة العربية: جماعة الإخوان المسلمين في الأردن، 1946-1996، دار مسندباد، عمان، 1997، بقلم إبراهيم الغريبة (وهو صحفي من الإخوان)، ويمكن استكمال ذلك بعمل جماعي (اعتمد كثيراً على هذا الأخير) متاح بالإنجليزية:

Islamic Movements in Jordan, Hani Hourani (sous la dir. de), Dar Sindbad, Amman, 1997.

كما يوجد أيضاً عمل حديث من منظور جيد لـ:

Shmuel Bar, *The Muslim Brotherhood in Jordan*, The Moshe Dayan Center, coll. Data and Analysis. Tel Aviv University. 1998.

الإخوان المسلمون الأردنيون كانوا موضوع أدبيات ذات لهجة مؤيدة لهم نابعة من جامعيين أنجلو-ساكسونيين وجدوا حلاً للمعادلة: إسلاميون (معتدلون) - ديمقراطيون، ونشطوا لكي يشترك هذا التيار في السلطة في كل مكان في العالم الإسلامية. انظر:

Glenn E. Robinson, « Can Islamists be Democrats ? The Case of Jordan », *The Middle East Journal*, vol. 51/3, été 1997, p. 373-387, et Lawrence Tal, « Dealing with Radical Islam : the Case of Jordan », *Survival*, vol. 37/3, automne 1995, p. 139-156.

انظر بوجه خاص ص 152: «اختيار إسلاميين معتدلين وجعلهم يهتمون بالحفاظ على النظام المستقر والديمقراطي هو اختيار أفضل من القمع» (المقالان على العموم موثقان توثيقاً جيداً).

2. اشترك الإخوان في الانتخابات البرلمانية وحصلوا على بضعة مقاعد. يعارضون السلطة عندما تبدو لهم معتمدة كثيراً على التحالف الإنجليزى ثم على التحالف الأمريكى، ويتم قمعهم أحياناً (ولكن باعتدال) لهذه الأسباب، ويساندون السلطة بقوة ضد المعارضة

الناصرية واليسارية وعن هذا الموقف يحصلون على علامات عن رضا المطلقة. عن الوضع في الضفة الغربية. توجد دراسة تحليلية مفصلة عن تلك الفترة:

Amnon Cohen, *Political Parties in the West Bank under the Jordanian Regime, 1949-1967*, Ithaca Press, Londres, 1982.

3. عن وجود عائلات الشخصيات الهامة ساكنة المدن في القيادات العليا للإخوان الأردنيين راجع:

Philippe Droz-Vincent, *Les notables urbains au Levant. Cas de la Syrie et de la Jordanie*, Institut d'Études Politiques de Paris, 1999, p. 39-59.

4. انظر الجزء الثاني، الفصل الأول.

5. عن الفترة من 1967 و 1970 من حياة عبد الله عزام، وعلاوة على سيرته (<http://azzam.com>)

راجع لـ: Gharaibeh, *op. Cit.*, p. 77-79 (et entretien avec l'auteur, Amman, octobre, 1998).

6. انظرو: Shmuel Bar, *op. Cit.*, p. 36-39. في أكتوبر 1998 كان مراقب عام الإخوان السوريين على البيانوني لا يزال مقيماً في سوريا وكان ينشر منها نشرة بعنوان: *أخبار وآراء مأخوذة من مقطعات صحفية عربية*، يسبقها مقال افتتاحي قصير. وقد أعرب لنا عن قناعاته الديموقراطية (على غرار «الحمام» الأردنيين) وعن رغبته في إيجاد وسيلة تعايش مع النظام السوري حتى يتمكن الإخوان من ممارسة أنشطتهم بطريقة سلمية في ذلك البلد. حديث أجراه الكاتب معه في عمان، أكتوبر 1998.

7. راجع الجزء الثاني

8. ما سجله جلاسمان في كتابه المذكور سابقاً يشير إلى أن القصر والإخوان اتفقوا مقبلاً على المدى الذي يمكن أن يصل إليه انتصارهم، وذلك عن طريق إجراءات انتخابية خاصة. أما في الانتخابات التالية عام 1993، فقد أدى تغيير متأخر في طريقة الانتخابات إلى التقليل من عدد نوابهم الذين تم انتخابهم.

9. عن هذه الجوانب راجع لـ:

W. Hammad, « *Islamists and Charitable Work* », et H. Dabbas, « *Islamic Organizations and Societies in Jordan* », in H. Hourani (sous la dir. de), *op. cit.*, p. 169-263.

10. انظر: أ. الغرايبة: « *معادلات في الحركة الإسلامية الأردنية* », *الحياة*, 5 يوليو 1987، وفي حديث مع المؤلف، عمان أكتوبر 1998، يميز بين «مجموعتي مصالح» متنافستين داخل الإخوان: الأولى المسماة «جمعية المركز الإسلامي» تشرف على المستشفى الإسلامي في عمان (خاص وذى سمعة جيدة)، والمدارس الابتدائية والثانوية (لا علاقة لها بسوى بالانتماء في الاسم - بالمجموعة الماليزية) وعلى استثمارات «قيمتها 100 مليون دينار أردني

على الأقل». كل ذلك يمثل القاعدة التي يستند إليها «صقور» الحركة (انظر بعده) الذين أدلروها عبر السبعينيات والثمانينيات حسبما يقول المؤلف. استقبلنا السيد/ محمد أبو فارس (راجع بعده) في أكتوبر 1996 في المقر الملحوق بهذه المدارس، وهو أحد أكثر الممثلين لهذا التيار فصاحة (بعدما أجبر الشخص الذي حصل لنا على هذا الموعد على التأكيد على أننا لسنا يهودا). مجموعة المصالح الأخرى، المسماة «الجامعة الإسلامية» أكبر رموزها الظاهرة هي جامعة الزرقا الخاصة، التي تأسست عام 1984 ويرأسها إسحاق فرحان (انظر بعده) الرئيس (الحالي) لحزب العمل الإسلامي (انظر بعده) وأحد أهم شخصيات تيار «حماتهم» الإخوان الذي يسيطر على الحركة في التسعينيات وهو ذو شخصية مفعمة بالحماسة، استقبلنا في الفترة ذاتها في ذلك المقر المترف بشدة في أعين من تعود على جامعات الشرق الأوسط (يسل على عدد كبير من الجامعات الأوروبية). الكتاب السنوي الذي يحتفل بالدفعة الأولى من الخريجين (1997-1998) مجلد فاخر بغلاف صلب ملون بأربعة ألوان على ورق كوشيه لامع تظهر فيه صور أعضاء هيئة التدريس وأول خريجين (على غرار الكليات colleges الخاصة الأمريكية) ويقدم مجموعة كبيرة من صور شباب ملتحي ويرتدى أربطة الكرافات - تطول وتقل طول اللحى بانتظام طبقاً للتخصص العلمي الذي يدرسه (من الشريعة إلى اللغة الإنجليزية) وصور سيدات محجبات (5 من 78 ظهرت صورهن غير محجبات، أي 4 دارسات ومعلمة واحدة) الطلبة الناجحون الذين تم تصويرهم وهم يرتدون الأرواب الجامعية لم يكن منهم سوى 31 ملتحيًا. (بعض هذه اللحى تساير المودة ولا تعطى انطباعاً بالتدين) في مقابل 73 بدون لحى. إلا أن جميعهم يظهرون في صحة وسعادة - ولعل ذلك له صلة بقيمة المصاريف التي تحصلها الجامعة من أهاليهم (تتراوح ما بين 20 000 و30 000 فرنك فرنسي في العام الواحد ويفترض أنهم ينتمون إلى الطبقات الميسرة (وهو انطباع تأكد بعد زيارة قمنا بها داخل الجامعة). هي إسلامية بالقطع وإن كان ذلك لا يظهر في تسميتها وهي جامعة خاصة أيضاً وتشهد على أن الإخوان احتلوا سوق الخدمات التعليمية مدفوعة الأجر ذات النوعية العالية ويتقاسمون في ذلك مع الفاعلين الآخرين غير الدينيين. راجع:

(J.-C. Augé, *Le public du privé*, mémoire de DEA, IEP de Paris, 1996).

وأخيراً فإن الكتاب يقدم في الافتتاحية أعضاء مجلس إدارة الجامعة ونجد من بينهم، في مواقع اتخاذ القرار، ممثلي الاتجاه المسمى بـ«الحمام» داخل الإخوان (وأيضاً هؤلاء الذين قبلوا للتملؤ مع النظام عام 1997 وتم إقصاؤهم من الجماعة، أ. العقيلة وب. العموش). انظر: جامعة الزرقا الأهلية/ الكتاب السنوي/ الفوج الأول 97-98. عام 1419 هـ ..

11. يوجد وصف موثق جيداً عن تلك الفترة في:

Beverley Milton-Edwards, « A Temporary Alliance with the Crown : the Islamic Response in Jordan », in J. Piscatori (sous la dir. de), *Islamic Fundamentalisms*, op. cit., p. 88-108.

12. إلا إذا استثنينا حزب التحرير الإسلامي الذي أسسه الشيخ نبهائي في عام 1948، وهو من مؤيدي الوصول إلى الملطة باختراق الصفوة ثم بالعنف بعد ذلك، وتم حله في الأردن في الخمسينيات. عن هذه الحركة ارجع لـ:

Soha Taji-Faruqi, *A Fundamental Quest*, op. cit.

13. عن جيش محمد ارجع لـ:

B. Milton-Edwards, « Climate of Change in Jordan's Islamist Movement », in A. Ehteshami et A.S. Sidahmed (sous la dir. de), *Islamic Fundamentalism in Perspective*, Westview Press, Boulder, 1996, p. 127-130. P.-W. Glasman, op. cit.

ينكر بـ وجلاسمان في عمله المذكور اعتقال «أفغان» آخرين في 1994-1996 ادعوا لهجمات أو لمشاريع هجمات غير واضحة. النشر الواسع في وسائل الإعلام لجرائمهم الحقيقية أو المفترضة استخدمها النظام ليحذر الإخوان بوجود حدود يمتين عدم تخطيها.

14. مثال ذلك: يعترض محمد أبو فارس، الفلسطيني الأصل وأحد زعماء التيار الراديكالي، على أي مشاركة في حكومة «غير إسلامية» حتى لو أنه قبل بأن يمثل التيار في البرلمان، من منظور أنه يعتبر مكانا لنشر الدعوة دون أن يعطى أي قيمة إيجابية لفكرة الديمقراطية (راجع كتيبه المشاركة بالوزارة في الأنظمة الجاهلية، عمان، 1991) في الجبهة المقابلة يعلن اسحق فرحان عن قبوله لمشاركة الإسلاميين في الحكومة مع بعض الشروط، ذلك «لأن أي مشاركة تماعد على وقف الظلم وإقامة العدل وزيادة حجم الإصلاح في المجتمع هي أفضل بل وأكثر ضرورة من الاتعزال السياسي». كما أنه يعتبر أيضاً أن «الديموقراطية مفهوم غربي» ولكن استخدامه مصرح به و«لا يتعارض مع المبدأ الأساسي للشورى في الإسلام» (راجع:

Ishaq Farhan, *The Islamic Stand towards Political Involvement (with Reference to the Jordanian Experience)*, Dar el Furqan, Amman, 1997)

«الفجوة الكبرى» النظرية التي يعبر عنها هذان الموقفان المتعارضان لشخصيتين من الإخوان تبين بشكل ما الصعوبة التي يجدونها في تقديم خطاب تعبوي مشترك يعبر عن ابتعادهم عن النظام القائم.

15. تظهر جبهة العمل الإسلامي الأردنية وجود بعض الشبه بمشروع حزب الوسط الذي يتقدم به أعضاء من الجيل الشاب للإخوان المصريين في 1995 (راجع الجزء الثالث، الفصل العاشر).

16. افتتح مكتب لحماس في طهران والإقامة المنتظمة لزعماء الحركة في الخارج في العاصمة الإيرانية منذ عام 1994 كان موضع انتقادات حادة من الملطة الفلسطينية.

17. تم اعتقال خالد مشعل (الذي كان هدفاً لمحاولة اغتيال قام بها الموساد الإسرائيلي في سبتمبر 1997؛ (راجع الهامش 18 للفصل 9) والمتحدث الرسمي غوشه. أما موسى أبو مرزوق (وهو يحمل جواز سفر يمنى) والذي كان محبوباً في الولايات المتحدة وتم الإفراج عنه وخاصة بعد تدخل من الملك حسين، فقد رحل إلى دمشق. في 20 نوفمبر، وعلى الرغم من جنسيتهم الأردنية «أبعد» كل من مشعل وغوشه إلى قطر.

18. في 22 نوفمبر 1999، تم إبعاد أربعة من القادة المحبوسين من أصحاب الجنسية الأردنية إلى قطر، وكان ذلك بمثابة مقدمة لـ «أردنة» اللاجئين الفلسطينيين وإبماجهم في المملكة الهاشمية، وهو ما يستبعد نهائياً أي عودة لهم إلى غرب الأردن.

11 - من الخلاص إلى الرفاه: العلمنة المفروضة على الإسلاميين الأتراك

1. أعمال أفضل المعارفين بالتيار الإسلامي التركي المعاصر، الصحفي روزن شاكور، غير متاحة اليوم سوى باللغة التركية:

(*Ayet ve Slogan* [« le verset et le slogan »], Métis, Istanbul, 1990, et *Ne seriat ne demokrasi : Refah Partisini Anlamak* [« ni char'i'a ni démocratie : pour comprendre le parti de la Prospérité »] *ibid.*, 1994).

يدين كاتب هذه السطور بالكثير لأحاديثه المطولة مع السيد/ شاكور ومع البروفيسور نيلوفر جول، صاحب عدة أبحاث رائدة عن البعد الاجتماعي لهذه المعادلة (وذلك دون أن يكون لدينا دائماً نحن الثلاثة التحليل ذاته للظاهرة الإسلامية في مجملها). باللغة الفرنسية يمكن مراجعة وعلى وجه الخصوص:

R. Cakir, « La ville : piège ou tremplin pour les islamistes turcs ? », *CEMOTI*, n° 19, 1995, p. 183 sq., et « La mobilisation islamique en Turquie », *Esprit*, août-septembre 1992, p. 130 sq.

كما تجد دراسات عن اندماج للحركة الإسلامية في السياق الاجتماعي/ السياسي العام في البلد، في الكتاب المرجع عن تركيا المعاصرة:

Eric Zürcher, *Turkey, A Modern History*, Tauris, Londres, 1997 (3^e édition), notamment p. 269-342, ainsi que dans Hugh Polton *Top Hat, Grey Wolf and Crescent. Turkish Nationalism and the Turkish Republic*, Hurst & Co., Londres, 1997.

كما توجد دراسة مجمعة قام بها:

Nilüfer Narli, «The Rise of the Islamist Movement in Turkey», *MERIA Journal*, vol. 3/3, septembre 1999.

2. ولد السيد/ أريكان في عام 1926 في مدينة سينوب على ساحل البحر الأسود من أب كان يشغل منصباً حكومياً عالياً، وقد تعلم باللغة الألمانية في ليسيه البنين في استنبول (باللغة الألمانية) وواصل دراساته في الجامعة التقنية

لهذه المدينة. وأصبح بعد ذلك في ألمانيا مهندساً ميكانيكياً متخصصاً، ثم أُنْتُلاذاً جامعيًا (في 1953) قبل أن يعود إلى بلاده. زامله في جامعة استنبول سليمان ديميريل أحد أهم زعماء اليمين التركي وزعيم حزب العدالة: (AP, Adalet Partisi) (الذي انضم إليه السيد/ أربكان حتى عام 1969). أصبح السيد/ ديميريل رئيساً للجمهورية منذ 1993.

3. كان السيد/ أربكان من تلاميذ شيخ الطريقة النقشبندية، زاهد كوتكو. بعد أن تم حظر هذه الجماعة في عام 1925 استمر نشاطها بشكل سرّي واستعادت أهمية كبرى في الخمسينيات برعاية ز. كوتكو. (1897-1980) الذي ناضل من أجل إعادة أسلمة المجتمع التركي وشكل شبكة تعاضد وتضامن لعب أعضاؤها دوراً رئيسياً في عديد من أحزاب اليمين (حزب العدالة، م. ديميريل، وبعد ذلك حزب الوطن الأم للسيد أوزال وكذلك الأحزاب الإسلامية المتعاقبة التي ترعّمها السيد/ أربكان). حول هذه المسألة طالع:

Serif Mardin, «The Naksibendi Order in Turkish History», in R. Tapper (sous la dir. de), *Islam in Modern Turkey*, op. cit., p. 121-142, et Thierry Zarcone, «Les Naksibendi et la République turque: de la persécution au repositionnement théologique, politique et social», *Turcica*, XXIV, 1992, p. 99-107, ainsi que «La Turquie républicaine», in A. Propovic et G. Veinstein (sous la dir. de), *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Fayard, Paris, 1996, p. 372-379.

4. نلتقى بهذا «الثالوث» ذاته على صفحات مجلة الإخوان المسلمين المصريين، للدعوة، بعد ذلك بعدة سنوات (راجع كتابنا: *Prophète...*, op. cit., p. 118 sq).

في السياق التركي، يعتبر الجدل الدائر ضد الماسونية طريقة غير مباشرة لمهاجمة الهيراركية العسكرية التي يقال إن الماسونية منتشرة جداً داخلها. معارضة الصهيونية داخل هذا السياق ذاته تعتبر طريقة أخرى لتوجيه الاتهامات لاكتاتورك في الأوساط الإسلامية بأنه ينتمي إلى جماعة الـ«دينى» وهم أتباع «المبّيح» شاييتاي زفى (1626-1676) الذين يدينون بالإسلام علناً ولكنهم يظنون يهوداً في السر. لمودة حديثة لهذه النظرية راجع على مسيل المثال كتاب أحمد النعيمى، *يهود الدولة، دار البشير، عمان، 1998*.

5. لدراسة متخصصة ومفصلة عن الحزب MSP طالع:

Binnaz Toparak, «Politicisation of Islam in a Secular State: The National Salvation Party in Turkey», in Said Amir Arjomand (sous la dir. de), *From Nationalism to Revolutionary Islam*, SUNY Press, New York, 1984, p. 119-133.

6. راجع:

Serif Mardin, «La religion dans la Turquie moderne», *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 29/2, 1977, p. 317.

ويعتبر مقالاً رائداً للتحليل الاجتماعي للظواهر الدينية في تركيا. عالم الأصفاف (الجمعيات المهنية والحرفية) الذي يمثل البورجوازية الصغيرة المتكينة التقليدية ستعني نفسها بالطريقة ذاتها في إيران في نهاية السبعينيات في إطار الأسواق أو البازار خلف أية الله الخميني.

7. قد يتعين علينا أن ندرك، من هذا الغموض السياسي، السبب في انخفاض عدد الأصوات التي حصل عليها الحزب في الانتخابات التشريعية في يونيو 1997 حيث إنه لم يحصل سوى على 8.6% من الأصوات (مقابل 11.8% قبل ذلك بأربعة أعوام).

8. انتهج الإخوان المبعلمون الأردنيون السياسة ذاتها إذ تم تعيين أحد زعمائهم بصفة شخصية وزيراً للتعليم، ثم للشئون الدينية في بداية السبعينيات (راجع ص 532). حول تأثير «الشبكات» الإسلامية في الإدارة التركية العليا في تلك الفترة راجع: روزن شاكر «المدينة ...» وهو مقال سبق لنا ذكره.

9. هذه «المدارس للدعاة» (انظر التمهيد، الفصل الثاني) كان تلاميذها في الأساس من أبناء العائلات الريفية الراقضة للمعلمة التي تعمل الدولة على نشرها، وهي أوساط كان حزب MSP (الخلاص الوطني) متغلغلاً فيها بشكل جيد. وهي مدارس أقل في مستواها من المدارس الأخرى، وتلاميذها من مستوى اجتماعي أقل ثراء - وهو طابع مميز للنظام المدرسي الديني الذي يشرف عليه الأثرر في مصر أو في المدارس الباكستانية. وأيضاً في هذين البلدين ناضلت أوساط الضغط على الحكومة لحصول حاملي الشهادات التي من هذا النوع من التعليم على الحق في دخول الجامعة والوصول إلى الإدارة الحكومية العليا.

10. اشتهر السيد/ أربكان في السبعينيات بأنه كان يرفع في يده أثناء لقاءاته الجماهيرية، بنموذج لطانزة، كرمز يعبر به عن إرادة الحزب في تصنيع البلد وهو الذي يستطيع وحده أن يعيد لتركيا مكانتها والتقليل من اعتمادها على الغرب. في واقع الأمر كانت تركيا تحصل بسبب وضعها الاستراتيجي عند المفتح الجنوبي للاتحاد السوفيتي المابق - على معونة عسكرية أمريكية ضخمة في إطار حلف الأطلسي.

11. علاوة على العنف السياسي المتطرف وعدم الاستقرار البرلماني، تميزت الأوضاع في عام 1980 بتوقف العملية التشريعية، وكانت أزمة مأساوية نتجت على وجه الخصوص من إخفاق الاقتصاد الموجه الموروث عن الكمالية وانتشار الإضرابات في البلد كله.

12. بالإضافة إلى الـ (الطلائع) وهو تشكيل شبه عسكري من الشباب مرتبط بالحزب الإسلامي المنحل توجد عدد من الجماعات الصغيرة التي تعلن انتماءها لحزب الله الإيراني أو اللبناني (الذين أصدروا مجلات مثل *Shehader* (الشهادة أو التوحيد، مليئة بصور تمجيد للثورة الإيرانية) وحزب التحرير الإسلامي الأردني الفلسطيني وأيضاً هؤلاء الذين يحلمون بزمن الإمبراطورية العثمانية بعد تعديلها ورؤيتها من منظور الاديكالية الدينية مثل

حركة (İbda)، هذه الأخيرة التي تصبو إلى إيجاد «شرق» كبير (ايوبوك بوجو - وليس لذلك علاقة بالشرق الكبير الخاص بالماسونية التي يحتقونها جدا) تدعى بأنها وحدها صاحبة الحق في العمل النضالي وقامت من أجل ذلك بمطاردة أتباع حزب الله في مواجهة شهيرة انتصر فيها نشاطوها وهي الواقعة التي أطلقت عليها حركة إيدا اسم موقعة «كلديران الصغرى» - إشارة إلى اسم المعركة التي انتصر فيها السلطان العثماني في عام 1514 على ملك الفرس .. راجع ر. شاكر «تعبئة ...» المقال الذي سبق ذكره ص 135. فيما بين 1985 و 1990 جاهدت مجلة راديكالية في تطرفها: Girsim لكي تضع تصورا لأيدولوجيا نشر الإسلام المعاصر، مستعينة بالمفكرين الإسلاميين في العالم (المودودي، قطب، الخوميني، شريعتي، وغيرهم). وبعد عام 1994 انضم الناشطون في هذا التيار إلى كوادر بلدية استبول التي أصبحت في يد حزب الرفاه، وقاموا بالإشراف على نشاطاتها الثقافية، ولكن إقترابهم من الأمور جاء بصورة أكثر اعتدالا وباهتمام كبير جدا بإقامة الحوار مع المثقفين غير الإسلاميين. حول استمرارية هذه المجموعات الإسلامية (قصيرة الأمد) التي تحولت إلى العنف واقترفت عددا من الاغتيالات، توجد بعض عناصر للدراسة في:

Ely Karmon, « Islamist Terrorist Activities in Turkey in the 1990s », *Terrorism and Political Violence*, vol. 10/4, hiver 1998, p. 101-121.

13. كانت انتخابات 6 نوفمبر 1983 التي تمت تحت إشراف عسكري مهين، علامة العودة إلى الحياة المدنية، بعد أن مارس مجلس الأمن القومي، الذي تشكل بعد الانقلاب العسكري، بممارسة السلطة الواقعية وبعد أن «أعاد النظام العام»، في 7 نوفمبر 1982، تمت الموافقة على دستور جديد في استفتاء عام وانتخب الجنرال أفران رئيس مجلس الأمن الوطني رئيسا للجمهورية لمدة سبع سنوات. الأحزاب التي سمح لها بالتقدم المنافسة في الانتخابات التشريعية في نوفمبر 1983 كان عليها أن تحصل على موافقة من السلطة، التي كانت حريصة على أن لا تعود التشكيلات الحزبية السابقة بأسماء جديدة. من الأحزاب الثلاث التي سمح لها بدخول الانتخابات بدا أن الـ ANAP أو حزب الوطن الأم هو أكثرهم استقلالا عن الجيش، على الرغم من أن السيد/ أوزال كان قد تحمل مسئوليات حكومية غداة الانقلاب. وقد حصل على 45.2% من الأصوات و 211 مقعدا من 400 أي الأغلبية المطلقة.

14. كان معروفا عن توركوت أوزال انتماءه إلى الطريقة النقشبندية.

15. تجد معطيات عديدة عن محتوى هذا التعليم «التركي-الإسلامي» الجديد في:

H. Poulton, *op. cit.*, p. 182-183.

16. تم القبض على عدة مئات من أعضاء الطرق والجماعات الإسلامية في عام 1982 وهم يعتقدون اجتماعات سرية أو هم يقومون بالتدريس الديني غير المصرح به.

17. ستعود هذه الظاهرة في صورة متطابقة في صفوف الشعب التركي المهاجر إلى الغرب حيث أسس مقربون من السيد/ أربكان «منظمة الروية الوطنية في أوروبا» AMGT (*Avrupa Milli Görüş Teskilati*) التي استطاعت أن تزدهر بعيدا عن أي سيطرة عليها من الدولة التركية- وكانت تساند ماليا في الوقت ذاته الناشطين في الداخل بشكل منتظم عن طريق رحلات جلب الأموال *Fundraising Tours* التي كان يقوم بها رئيس المنظمة. أقاموا شبكة من المساجد والمدارس القرآنية والجمعيات الإسلامية شديدة الفعالية في البلاد الأربع التي تتركز فيها الهجرة التركية (ألمانيا، فرنسا، بلجيكا، هولندا) وهي قادرة على تحريك مواطنين أغلبهم قدم من أوساط ريفية في الأناضول ومهينة لتلقي الخطاب الديني، بالنسبة للجيل الأول على الأقل. جاهدت الفضليات التركية للرد على هذا التحرك بأن أرسلت إلى أوروبا بمجموعة من الأئمة «الرسميين» معتمدين من إدارة الشؤون الدينية الملحقة برئيس الوزراء، إلا أنه اتضح أن عددا من هؤلاء كان قريبا جدا من مذهب السيد/ أربكان. عن التعبير الإسلامي وسط الهجرة التركية في ألمانيا راجع:

Valérie Amiraux, *Itinéraires musulmans en Allemagne*, thèse de doctorat en sciences politiques, IEP de Paris, 1997.

18. أصل هذا «التجمع التركي-الإسلامي» هو مجموعة ضغط تأسست في مايو 1970، مركز المثقفين، (*Aydinlar Ocagi, AO*) جمعت عددا من الجامعيين والصحفيين ورجال الدين والأعمال اليمينيين. بين دورهم: هـ. بولتون في الكتاب الذي سبق أن ذكرناه وكذلك:

B. Toprak, «Religion as State Ideology in a Secular Setting : The Turkish-Islamic Synthesis», in M. Wagstaff (sous la dir. de), *Aspects of Religion in Secular Turkey*, University of Durham, Center for Middle Eastern Studies, Occ. Paper, n° 40, 1990, p. 10-15.

19. كان يوجد في عام 1996 في تركيا 16 قناة تليفزيونية وطنية و 15 للمحافظات و 300 محلية- وهذه المعطيات مأخوذة من:

Jenny B. White, «Amplifying Trust: Community and Communication in Turkey», in D.F. Eickelman et J.W. Anderson (sous la dir. de), *New Media in the Muslim World*, Indiana University Press, Bloomington, 1999, p. 169.

20. حول هذه الظاهرة في مجموعها يرجع إلى أعمال:

Nilüfer Göle, «Ingénieurs musulmans et étudiantes voilées en Turquie : entre le totalitarisme et l'individualisme», in G. Kepel et Y. Richard (sous la dir. de), *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Seuil, Paris, 1990, p. 167-192; *Musulmanes et modernes*, La Découverte, Paris, 1993, et « Secularism and Islamism in Turkey : the Making of Elites and Counter-Elites », *The Middle East Journal*, vol 51/1, hiver 1997, p. 46-58.

21. في الانتخابات المحلية في مارس 1984 وهي الأولى التي استطاع المشاركة فيها، لم يحصل سوى على 4.4% من الأصوات؛ وفي تشريعية عام 1987، على 16.7%. وفي عام 1989 حصل على 9.8% في الانتخابات البلدية، وفي عام 1991 تحالف مع وطنيي اليمين المتطرف وحصل على 16.2% (تلتهم الليمينيين المتطرفين). سمح هذا النجاح بالمنافسة للرعاة، حتى ولو أنه لم يكن تعبيراً عن تقدم حقيقي في عدد الأصوات بالنسبة لعام 1989، بأن يبنى حزباً برلمانياً مزوداً بجهاز إداري، وهو ما سيساعده في خوض الحملات الانتخابية المتتالية وخاصة الانتخابات البلدية في عام 1994 التي ضاعف فيها تقريباً من عدد أصواته.

22. حصل للرعاة على 21.4% والأناكب ANAP للوطن الأم على 19.7% وحزب الطريق القويم (DYP) الذي يترعاه السيد/ ديميريل خليفة السيد/ أوزال في رئاسة الجمهورية على 19.2% والحزب الاجتماعي-الديموقراطي بزعامة السيد/ اتشيفيت عام 14.6%.

23. حصلت جبهة الإنقاذ على أكثر من 54% من الأصوات في عام 1990 وأكثر من 47% في 1991. راجع الجزء الثاني، الفصل الخامس. وهامش 28.

24. مذكور في: A. Mango, dans MECS, 1989, p. 659.

25. سجل عديد من الكتاب مفارقة التوافق بين فرض الحجاب والمطالب بالحقوق النسائية بل بحقوق المخنثين الذين لا يقيم لهم التصور الإسلامي الأخلاقي أي اعتبار من الناحية المبدئية. انظر: Jean-Pierre Thieck, *Passion d'Orient*, Karthala, Paris, 1990, p. 70.

26. متجد مقارنة مثيرة للاهتمام للعلمانية في فرنسا وتركيا في العدد المذكور من CEMOTI وهو العدد 19، يناير - يونيو 1995 المخصص لهذا الموضوع بالذات.

27. نلاحظ ابتداء من الثمانينيات بوجه خاص إعادة تنشيط النظام الإسلامي التقليدي للأوقاف (وتسمى في بلاد المغرب العربي العيوس) والذي أنشئت من خلاله مؤسسات عديدة استخدمت في مرحلة أولى في تراكم «رأس المال الأخضر» كما يسمى مال الإسلاميين في تركيا. ولكن استخدمت هذه الطريقة فيما بعد، على يد فاعلين في المجالين الاقتصادي والاجتماعي، بما في ذلك العلمانيين. راجع:

Faruk Bilici, «Sociabilité et expression Politique Islamiste en Turquie : les nouveaux vakıfs», *Revue française de science politique*, vol 43/3, juin 1993, p. 412-434.

28. تدخل هذه الظاهرة في إطار الاتجاه العام لنشر التعامل المالي الإسلامي (انظر الجزء الثاني، الفصل الثالث) وتشكيل بورجوازية متينة في مجموع بلاد العالم الإسلامي، مرتبطة بالمصالح السعودية. ويحتوي المقال المذكور على عناصر للتحليل والدراسة عن الموقف في تركيا:

Clement Henry Moore, « Islamic Banks and Competitive Politics... ».

29. اسم Müsiad مأخوذ من الأحرف الأولى لـ:

(*Müstakil Sanayiciler ve İşadamları Derneği*)

أي جمعية رجال الصناعة والأعمال المستقلين، وذلك على غرار الـ Tüsiad، ولها المعنى ذاته فيما عدا حرفي Tü الذين يبدأ بهما اسم البلد واسم سكانها، والحرفان «Mü» اللذين يرمزان رسمياً إلى «مستقلين» فيتركهما الكل في الواقع على أنها تعني «مسلمين» (Müslüman). هذه الجمعية التي أنشأها في 5 مايو 1990 بعض الشباب من رجال الأعمال ذوي الميول الإسلامية، كانت تضم نحو 3 000 عضواً في عام 1998، موزعين على 28 فرعاً محلياً، وتصل مجمل المبالغ التي يتعاملون فيها إلى 2.79 مليار دولار (راجع ن. نارلي، المقال الذي سبق ذكره، ص 3). يمكن الرجوع إلى دراسة خاصة عن الموسياد قامت على أساس بحث ميداني أجرى في إبريل 1998 (بعد سقوط حكومة أريلكان وحل حزب الرفاه) في:

Burcu Gülteking, *L'instrumentalisation de l'islam pour une stratégie de promotion sociale à travers le secteur privé : le cas du Müsiad*, mémoire de DEA, IEP de Paris, 1998.

30. Ali Buluç, *Din ve Modernizm. Referans-performans çatışması* («Religion et modernité. L'affrontement entre recherche de performance et recherche de référence»), Beyan, Istanbul, 1992, p. 68, cité et traduit par B. Gültekin, *op. cit.*, p. 77.

31. أثبت إيزي أونمو كيف أن وسائله الدعائية كانت تحول دون ذكر الآيات القرآنية المعتادة وضيقت عن قصد صور النساء غير المحجبات وهي تعلن أنها تصوت للرفاه، باتياً يحثه على حملة الرفاه عام 1991:

Ayşe Öncü, «Packaging Islam: Cultural Politics on the Landscape of Turkish Commercial Television», *Public Culture*, vol. VIII, n° 1, automne 1995, p. 51-71.

32. عن استخدام نشطاء الرفاه للتليفون لحث الناخبين -على الطريقة الأمريكية-

راجع:

J.B. White art. Cité, p. 172.

33. راجع البحث التحليلي لناخبي الرفاه الذي قام به في عام 1994:

Ferhat Kentel : « L'islam carrefour des identités sociales et culturelles », dans *Cemotî*, n° 19, *op. cit.*, p. 211 sq.

34. شيد الرفاه، مثل كافة الحركات الإسلامية، شبكته من الجمعيات الخيرية التي كانت إحدى وسائله في السيطرة على الأوساط الشعبية والتي تتمتع فيها، هنا أيضاً، بمنع من رجال أعمال توقعوا في المقابل حصولهم على اعتراف الحزب بخدماهم عندما يصل إلى السلطة. في انتخابات 1995 تحولت هذه الشبكة إلى أداة تأييد سياسي عن طريق شعار «عمل الخير يبدأ داخل بيتك» معبراً عن قدرة

الحزب، باسم المثل الديني الأعلى وهو الرحمة، على تلبية متطلبات المساعدة اليومية للفقراء. ومن جهة أخرى، وفي الأحياء العشوائية في ضواحي المدن حيث تزداد نسبة المهاجرين الريفيين القادمين من كردستان بشكل كبير، كان الطابع الإسلامي الرفاه جذاباً بالنسبة لهم بوجه خاص لأنه - خلافاً عن الأحزاب العلمانية التي تقوم على خطاب تركي حملي لا يريد عدد كبير من الأكراد أن يتمثل فيه - كان يعطي من شأن مثل أعلى لهوية معسلة تشمل الهوية الكردية ولا ينكرها.

35. عن المفوضات بين السيد/ أربكان والسيدة/ شيلر للاتفاق على الائتلاف بين الرفاه وحزب الطريق الوسط وكذلك عن المراحل التي مرت بها حكومة السيد/ أربكان أنظر:

Aryeh Shmuelevitz, *Turkey's Experiment in Islamist Government*, The Moshe Dayan Center, Université de Tel-Aviv, Data & Analysis, mai 1999.

36. سيطر حزب الطريق الوسط على وزارات الخارجية (تولتها السيدة/ شيلر) والدفاع وأيضاً الداخلية والتعليم (وهي الوزارات التي كانت من نصيب حزب MSP (السيد أربكان) في الميكنيات وهو ما سمح له بتوظيف العديد من الناشطين الإسلاميين في الشرطة والتعليم). ووزارة الصناعة، خاصة. أما الرفاه فقد احتفظ بالمالية والتجهيز والعمل والطاقة والمدل والثقافة والبيئة. وأيضاً وزارة دولة تولاها السيد/ عبد الله جول الذي أدى دور وزير الخارجية بطريقة غير رسمية.

37. أدین بالجميل للسيد/ ر. شلكر لأنه أتاح لي الاطلاع على مقاله الذي لم يكن قد نشر: «Foreign Policy of the Welfare Party».

الذي يقدم تحليلاً ثري بالوثائق والمعلومات عن هذه المسألة. الاتفاق العسكري الأول وقع في فبراير 1996 وتدد به السيد/ جول الذي وعد بإفائه عندما يصل إلى السلطة. الاتفاق الآخر الذي يتعلق بتجديد 60 طائرة قتالية فانقوم تركية في إسرائيل، صدق عليه السيد/ أربكان في شهر أغسطس.

38. تفاصيل الاتهامات والإجراءات المطلوبة واردة في:

A. Shmuelevitz, *op. cit.*, p. 24-27.

39. انتخبت سيدة نائبية على قائمة حزب الفضيلة في إبريل 1999، ولكن عندما قررت أن تحضر الجلسات في البرلمان وهي مرتدية حجابها أثير الجدل. فهي ابنة أحد الأئمة وتعمل طبيبة بعد أن درست في ولاية تكساس الأمريكية (لأنها لم تستطع دخول الجامعة التركية وهي محجبة)، تزوجت في الولايات المتحدة من أمريكي (معلم من أصل عربي) وحصلت على الجنسية الأمريكية، علماً بأن الدولة في تركيا تحظر ازدواج الجنسية من ناحية المبدأ (هذا الحظر غير مطبق). فلما رفضت رفع حجابها في البرلمان تم رفعها منه قبل أن تسقط عنها جنسيتها التركية.

40. رفض الاتحاد الأوروبي من قبل هذا الطلب في قمة لوكسمبورج في خريف 1998، وقد أعزى عديد من المعلقين الأتراك والأوروبيين أيضا السبب (غير المعلن) لذلك القرار إلى الطابع الإسلامي لهذا البلد.

41. وصل الحزب الاجتماعي الديمقراطي القومي (DSP) بزعملة السيد/تشيفيت في الصدارة وحصل على 21.6% والحزب الوطني اليميني المتطرف (MHP) حصل على 18.4% وحزب الفضيلة على 14.9% وحصل حزب اليمين الوسط (DYP و Anap) على أكثر من 13% بقليل. عزا العديد من المراقبين تقدم الحزبين الأولين - المتنافسين في المجال الميادي ولكنها متمسكان جدا بـ«المبادئ الوطنية» بل انهما متعصبان من هذه الناحية - إلى عملية القبض على زعيم الحزب الكردي عبد الله أوجلان (التي أفضت كثيرا السيد/تشيفيت كرئيس للوزراء) بعد حملة تهديد لموريا الذي كان قد لجأ إليها وأيضا إلى رفض الاتحاد الأوروبي لقبول العضوية التركية في قمة لوكسمبورج في خريف 1997.

42. تشير التحليلات الأولية إلى تفتت الأصوات الإسلامية في الأحياء الشعبية، لصالح الوطنيين من اليمين المتطرف الذين شنوا حملة ضد مناضلي حزب الفضيلة «الليبراليين» في المجال الاقتصادي، وأيضا في الجنوب الشرقي الأناضولي، حيث جمع الرفاه بين الأصوات التركية والكردية باسم الانتماء الإسلامي المشترك. بعد القبض على أوجلان صوت الأتراك لصالح الـ MHP، أما الأكراد فقد صوتوا لصالح حزب Hadep (الكرديستاني). غير أن المجالس الإسلامية في استبول وانقره أعيد انتخابها، لتمتعها بسمعة طيبة في مجال الإدارة داخل الطبقات الوسطى في المدينتين. راجع:

Riva Kastoryano, « Les élections et les nationalismes en Turquie » (*Études du CERI*, 2000).

خلاصة

نحو «الديموقراطية الإسلامية» ؟

1. عن الانقلاب العسكري الذي نحى به الجنرال البشير السيد/الترابي عن السلطة يمكن الاطلاع بخاصة على تحليل دقيق للغاية يستند إلى عديد من التعليقات المنشورة في الصحافة العربية الصادرة في لندن والتحليلات المحلية، في:

«What does Bashir's Second Coup Mean for Sudan?», *Mideast Mirror*, 14 décembre 1999. Bonne présentation factuelle dans «Sudanese Leader Moves Against Rival: Bashir Dissolves Parliament, Dismisses, Former Mentor Who Challenged Him», *The Washington post*, 14 décembre 1999.

2. انظر الجزء الثاني، الفصل السادس والهامش 1.

3. عبد الوهاب الأفندي: «التجربة السودانية وأزمة الحركة الإسلامية الحبيثة: دروس ودلالات» القدس العربي، 29 ديسمبر 1999.

4. حول التخلص من أنور إبراهيم، الذي تم تحقيره «ملوثيته» وأثار ذلك على تطور التيار الإسلامي، انظر الجزء الأول، الفصل الرابع والهامش 7.

5. في عام 1994 جمع مؤتمر عقد في بيروت بعض الإسلاميين والقوميين العرب، الذين تخطوا خلافاتهم وتناقضاتهم للعمل سوياً ضد عالية السلام التي بدأت اتفاقيات أوسلو - التي هزت على أنها استسلام للإمبريالية والصهيونية. حول هذا التيار الذي يمثله الزعيم الإسلامي التونسي راشد الغنوشي، اللجوء إلى لندن وهو أحد أكثر من يمثله فصاحة، انظر العمل الجماعي الصادر عن مركز الوحدة العربية في بيروت، وهو يعتبر المختبر الفكري *think tank* التقليدي للقوميين: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت، 1993، وهو بمثابة يد ممدودة في اتجاه هؤلاء.

6. لا ينهم السيد/ الأفندي في مقاله «العلمانيون» بصفتهم تلك وإنما الحركات العلمانية المتطرفة وهو التعبير الذي ترجمناه نحن بتعبير «*laicistes*» وهي كلمة تلقى قبول الأوساط الإسلامية والمسيحية المناهضة للعلمانية في فرنسا للإشارة بشكل سلبي إلى مؤيدي «العلمانية اليمينية» (وكثير استخدامها أثناء إثارة قضايا الحجاب الإسلامي وبوجه الخصوص في عام 1989)، وبتنديده فقط — «المتطرفين» يبدو أن السيد/ الأفندي أراد أن يترك الباب مفتوحاً لحدوث انفراجة في اتجاه العلمانيين هؤلاء الذين لا يعتبرهم متطرفين.

7. بفضل توصلهم إلى المشاركة في الثراء المايزي الناتج من الإنتاج البترولي واقتطاع بعض أموال رجال الأعمال من ذوى الأصول الصينية، شارك الإسلاميون المتطرفون وراء أنور في عديد من «القضايا» المناسبة عبر العالم وقاموا بتلميع صورتهم أمام بعض الدوائر الجامعية الأمريكية - خاصة - جاعلين من أنفسهم «معتدلين» متوائمين مع الرأسمالية «*business friendly*».

8. راجع تصريحات منور أنيس وهو خارج من السجن. الجزء الأول، الفصل الرابع هامش 10.

9. كشف حساب أولي موثق للغاية لأزمة الجمهورية الإسلامية موجود في العمل الجماعي بإشراف:

Saeed Rahnema et Shrab Behdad, *Iran after the Revolution. Crisis of an Islamic State*, I.B. Tauris, Londres, 1995.

وراجع بوجه خاص:

« The Post-Revolutionary Economic Crisis » (S. Behdad), p. 97-129.

حيث يتعرف المؤلف على الشرائع الاجتماعية التي احتلت مواقع مسيطرة.

10. مصير الشبان المتطوعين، الذين ذهبوا إلى الجبهة وانتهى بهم الأمر إلى طلب الشهادة لكي يؤكدوا بالتضحية بحياتهم الخاصة على فشل الثورة، كان موضوع دراسة لـ :

Farhad Khosrokhavar, sous l'intitulé « Le chiïsme mortifère ». انظر ص 169.

11. عن مرحلة الانتقال الديموجرافي داخل العالم الإسلامي في نهاية عقد التسعينيات انظر بوجه خاص:

J.-C. Chaste Jand et J.-C. Chesnais, *La population du monde, enjeux et problèmes*, PUF-Ined, Paris, 1997.

12. عن الآثار المترتبة على انتخاب السيد/ خاتمي يرجع بوجه خاص إلى عدد مجلة كراسات الشرق:

Cahiers de l'Orient, «Le printemps iranien?», dirigée par Azadeh Kian (n° 49, premier trimestre 1998), ainsi que F. Khosrokhavar et O. Roy, *Iran: comment sortir d'une révolution religieuse*, Seuil, Paris, 1999.

13. عن هذا الجدل الأمريكي الذي تسترامل فيه المحاجات العلمية والفكرية وتكاد تقتزن مع المصالح السياسية أو الاقتصادية، توجد مستندات وفيرة نوعاً ما بدأت تظهر منذ منتصف التسعينيات؛ راجع على وجه الخصوص:

Maria do Céu Pinto, *Political Islam and the United States. A Study of US Policy towards Islamist Movements in the Middle East*, Ithaca Press, Londres, 1999,

وهي دراسة تجمع السياسات المختلفة التي تتبعها الحكومات المتعاقبة وجماعات الضغط التي ساعدتها على تبوء مناصبها. راجع أيضاً:

Fawaz A. Gerges, *America and Political Islam. Clash of Cultures or Clash of Interest?*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999,

وراجع أيضاً الأعمال الجماعية الأقدم التي أشرف عليها:

S.W. Hibbard et W.B. Quandt, *Islamic Activism and Us Policy*, op. cit., et M. Kramer, *The Islamism Debate*, op. cit.

14. فمن بين أمثلة عديدة أخرى تعود نشرة إسلام 21 في مقال افتتاحي بعنوان تسييس الحجاب ورفض حق بسيط، إلى الحديث عن قضية النابذة التركية ميرفي كافاكي، التي انتخبت عن حزب الفضيلة في عام 1999، وطردت من البرلمان ثم اسقطت عنها الجنسية التركية بعد أن أقسمت على الولاء للحجاب. بعد أن أدان المقال «العلمانيين المتطرفين» الأتراك، يسجل أن هؤلاء جعلوا من ارتداء الحجاب رمزاً لقهر المرأة في الإسلام. ولكي تسحب منهم هذه الحجة، يتعين حسب ما يقوله الكاتب «أن نتعامل مع هذا النوع من القضايا من وجهة نظر حق المرأة في الاختيار the women's right of choice، لا على أساس موقف تقليدي أو سياسي». تجدر الإشارة إلى أن هذه العبارة البسيطة -التي شددنا عليها- هي بعينها التي يستخدمها مؤيدو الإجهاض -ولها في أذن من يتحدث

بالإنجليزية رنين تأييد قضايا «المجتمع المدني» للابن إلى. إسلام 21، العدد رقم 17، يونيو 1999.

15. <http://Islam21.org>.

16. *Islam 21*, n° 15, février 1999.

17. 21, n° 16, avril 1999.

18. Tariq Ramadan, *Aux sources du renouveau musulman: d'al-Afghani à Hassan al Banna, un siècle de réformisme islamique*, Bayard, Paris, 1998, préface d'Alain Gresh, rédacteur en chef du *Monde diplomatique*.

نصوص المؤلف الأخرى ظهرت لدى الناشر الإسلامي في مدينة ليون التوحيد، قريب الصلة باتحاد لشباب المسلمين في هذه المدينة الذي يمارس السيد/ رمضان إشرافاً روحياً عليه. لدراسة هذا العمل راجع:

Franck Frégosi, «Tariq Ramadan ou les habits neufs d'une vieille rhétorique», à paraître, 2000.

19. بعض المتهمين الذين قدموا للمحاكمة في قضايا شبكات دعم الجماعة الإسلامية المسلحة في أوروبا كانوا ممن يرتلون بوجه خاص مكار الجعيات الإسلامية الموجودة في منطقة رون/ السب (الفرنسية).

20. عن تحولات حزب الله يمكن مراجعة بخاصة:

H. Jaber, *Hezbollah : Born With a Vengeance*, Fourth Estate, Londres, 1997.

21. يقم التيار الإسلامي من نفسه رقيباً منقفاً على هؤلاء القادة الجدد ويود هذا التيار أن يحصل على زخم جديد إذا ما وقع هؤلاء في أخطاء متوقعة. نجد مثلاً واضحاً لذلك لدى قراءتنا لـ «مذكرة لمن يهمه الأمر» الذي وجهها الزعيم الإسلامي المغربي عبد السلام يس إلى «العاهل الشاب محمد السادس» في الرابع عشر من نوفمبر 1999. حررها مباشرة بالفرنسية بأسلوب «شاب حي ومماير للحداثة» وبلهجة تعمل على أن تكون مسخرة لآراء «الأمير الساحر» الذي في السلطة، والكاتب يتعامل مع الموضوعات للشعبوية التي تطالب الملك بتوزيع الثورة التي راكمها والده على الشعب، مندداً بـ «الإدارة اليهودية» المسيطرة في رأيه على المغرب، ولكنه وجد نفسه مضطراً لاستخدام قاموس الديمقراطية. راجع هذا النص على موقع الإنترنت لمنظمة «العدل والإحسان»:

<http://www.yassine.net/lettres/memorandum.htm>. Voir A. Benchemsi, «Faut-il avoir peur de Yassine?», *Jeune Afrique*, n° 2039, 8 février 2000.

المحتويات

7	• شكر	
9	• مقدمة طبعة سنة 2002	
	تمهيد	
	<u>مرحلة التكوين</u>	
37	– ثورة ثقافية	1
59	– المجال الدينى الإسلامى فى العالم عند نهاية الستينيات	2
	الجزء الأول	
	<u>التحول إلى الجانب الآخر</u>	
83	– على أنقاض القومية العربية 1967 1973	1
93	– انتصار الإسلام البترولى وانتشار الرومانية 1973	2
102	– إغتيال السادات وقيمة العبرة عند الإسلاميين المصريين	3
	– الإسلام السياسى، ورجال الأعمال	4
110	والثورات العرقية فى ماليزيا	
	– المشروعات الإسلامية للديكتاتورية	5
122	فى باكستان إبان حكم الجنرال ضياء الحق	
130	– دروس ومفارقات الثورة الإيرانية	6

الجزء الثاني		
<u>انتشار وتناقضات</u>		
149	– الثورة الإيرانية ورياح التغيير	1
170	– كبح جماح الثورة الإسلامية: « الجهاد » في أفغانستان	2
186	– « بيزنس إسلامي » وهيمنة سعودية	3
195	– الانتفاضة وأسلمة القضية الفلسطينية	4
204	– الجزائر: سنوات الجبهة الإسلامية للإنقاذ	5
224	– الانقلاب العسكري للإسلاميين السودانيين	6
233	– أوروبا دار إسلام: الحجاب و«الفتوى»	7
الجزء الثالث		
<u>بين العنف والتحول الديمقراطي</u>		
255	– حرب الخليج والشرخ في جدار الحركة الإسلامية	1
263	– السلطة السعودية تقع في الشرك الذي نصبته	2
269	– تفكك وتكاثر « الجهاد » الأفغاني	3
288	– الحرب في البوسنة ورفض التهججين بـ«الجهاد»	4
307	– حرب الجزائر الثانية: منطق المجزرة	5
333	– الإسلام السياسي المصري في غمار الخطر الإرهابي	6
357	– الحرب الخاسرة ضد الغرب	7
375	– أسامة بن لادن وأمريكا: بين الإرهاب والاستعراض الكبير	8
384	– بين المطرقة والسندان: حماس، إسرائيل، عرفات	9
	– المعارضة الإسلامية لصاحب الجلالة الهاشمية:	10
395	الإخوان المسلمون في الأردن	
404	– من الخلاص إلى الرفاه: العنمة المفروضة على الإسلاميين الأتراك	11
425	• (خلاصة) نحو « الديمقراطية الإسلامية » ؟	
441	• (ملحقات) الهوامش	

Gilles Kepel
Jihad
Expansion
et déclin
de l'islamisme

(جيل كيبيل)

جهاد
انتشار وانحسار الإسلام السياسي
(طبعة جديدة مزيدة ومنقحة)

ترجم هذا الكتاب إلى إحدى عشرة لغة وظهرت طبعته الأولى عام ٢٠٠٠ وهو يعد اليوم مرجعاً أساسياً في كافة أرجاء العالم.

إنها أول دراسة شاملة لحركة الإسلام السياسي التي انطلقت في السبعينيات حتى أيامنا هذه، وتتيح هذه الدراسة، التي تبنت منظوراً سياسياً واجتماعياً، فهم كيف تفتت الإسلام السياسي، بعد صعود جامع بلغ ذروته مع الثورة الإيرانية والجهاد في أفغانستان، إلى اتجاهات متعارضة: انتهى بعضه إلى حلول وسط ديمقراطية في حين اتساق البعض الآخر إلى العنف والهروب إلى الأمام عبر الإرهاب الدولي الذي يفتقد إلى روابط اجتماعية.

هذه الطبعة، المزيدة والمنقحة، ترافق القارئ حتى الأيام التي أعقبت عمليات ١١ سبتمبر ٢٠٠١، والانتفاضة الفلسطينية الثانية، وكذلك إلى الأيام التي أعقبت النجاحات الانتخابية لـ«الإسلاميين المعتدلين» الأتراك، والسجلات التي تدور بين المسلمين في أوروبا الغربية.



دار العالم الثالث

٣٢ ش صبري أبو علم باب اللوق / القاهرة
جمهورية مصر العربية
ت وفكس ٣٩٢٢٨٨٠

Email: elguindimohamed@hotmail.com



كتاب العالم الثالث



Bibliotheca Alexandrina

0468477

